

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Ing. Daniel Klír, Ph.D.

**CORPUS MYSTICUM JAKO VZTAH EUCHARISTIE A CÍRKVE
V DÍLE HENRI DE LUBACA**

Bakalářská práce

Vedoucí práce: ThLic. Prokop Brož, Th.D.

PRAHA 2009

Poděkování

Děkuji ThLic. Prokopu Brožovi, Th.D. za pomoc při výběru tématu bakalářské práce a za odborné vedení při jejím zpracování.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze dne 29. června 2009

.....

Podpis

Obsah

ÚVOD	3
1. ŽIVOT A DÍLO HENRI KARDINÁLA DE LUBACA S.J.	5
2. ZROD, VÝVOJ A POROZUMĚNÍ POJMŮ <i>CORPUS MYSTICUM</i> A <i>CARO MYSTICA</i>	12
2.1 <i>Corpus</i> u apoštola Pavla a církevních otců	13
2.2 <i>Corpus triforme</i> Amalária z Met	16
2.3 <i>Triplex modus corporis Christi</i> Paschasia Radberta	17
2.4 Berengarova hereze a <i>corpus</i> ve významu eucharistie i církve.....	21
2.4.1 Duchovní a tělesná přítomnost Krista v eucharistii	22
2.4.2 Eucharistie jako <i>corpus</i> a <i>corpus verum</i>	23
2.5 Církev jako <i>corpus mysticum</i>	25
3. INTERPRETACE VÝVOJE POJMŮ A POROZUMĚNÍ TEXTŮM PODLE HENRI DE LUBACA	28
3.1 <i>Mysterium</i> a <i>corpus mysticum</i>	28
3.1.1 <i>Mysterium</i> a <i>sacramentum</i>	28
3.1.2 Význam <i>corpus mysticum</i> ve smyslu eucharistie.....	30
3.2 <i>Caro</i> a <i>corpus</i>	32
3.2.1 Dvojitě tělo (<i>caro</i>) u sv. Jeronýma	33
3.2.2 Konfrontace sv. Jeronýma a „sv. Augustina“ v 9. století.....	34
3.2.3 Nová shoda ve 12. století a <i>res tantum</i>	34
3.3 Posun teologického myšlení a vztah eucharistie a církve	38
3.3.1 Eucharistie jako pravda (<i>veritas</i>) a obraz (<i>figura, typus</i>).....	38
3.3.2 Symbolismus a dialektika	40
3.3.3 Pochopení tajemství	41
3.3.4 Dopad na eucharistickou nauku a na vztah eucharistie k církvi	42
3.3.5 Druhý vatikánský koncil a svátostné pochopení církve	43
3.3.6 Nejvhodnější význam <i>corpus mysticum</i>	44
ZÁVĚR	46
PŘEHLED POUŽITÝCH SYMBOLŮ A ZKRATEK	49
SEZNAM LITERATURY	50
ANGLICKÁ ANOTACE	52

Úvod

Předkládaná bakalářská práce se zabývá vztahem eucharistie a církve v díle Henri de Lubaca. Výběr tohoto tématu spolu s osobou kardinála de Lubaca nebyl přitom náhodný. Tento významný teolog z Tovaryšstva Ježíšova měl nemalý vliv na rozvoj eucharistické ekleziologie a svátostného pochopení církve v katolickém prostředí. Po 2. vatikánském koncilu jde navíc o aktuální téma v ekleziologii a sakramentální teologii. Důsledky zvýšené vnímavosti pro vztah eucharistie a církve však přesahují hranice systematické teologie. Tento vztah úzce ovlivňuje například pojetí liturgie a také je významným styčným bodem v ekumenickém dialogu, a to především s pravoslavnými církvemi, které jsou od dob N. Afanasieva zastánci eucharistických předpokladů ekleziologie.

Stěžejním materiálem pro vypracování této práce se stala monografie *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, Étude historique* (1944). Autor bakalářské práce zprvu počítal s větším množstvím doplňující literatury. Při zpracování tématu však zjistil, že studium této monografie je jednak časově poměrně náročné a také že rozsah bakalářské práce neumožňuje příliš velký tematický záběr. Nicméně vzhledem k velké koncentraci materiálu o studované problematice ve výše uvedeném titulu a vzhledem k velké konzistenci de Lubacovy teologie vůbec doufáme, že větší zaměření se na samotný text nebylo na úkor zpracovaného tématu.

V průběhu zpracování tématu se autor potýkal hned s několika nesnázemi. První se týkala pochopení textu. Při četbě *Corpus mysticum* se objevovala ta samá slova, jejichž význam se v dějinách teologie neustále vyvíjel. Autora práce nejednou napadala slova známého latinského přísloví: „Duo cum dicunt (faciunt) idem, non est idem“. Mnohokrát bylo nutné přečíst ten samý text opakovaně, než bylo jisté, co přesně daná slova znamenají. Přitom zdánlivě nepodstatné nuance měly rozhodující úlohu pro pochopení celého díla. Porozumění problematice však neskončilo s objasněním a rozlišením jednotlivých výrazů. Tajemství těla Kristova, tajemství vztahu eucharistie a církve nelze detailně „rozškatulkovat“ jasně ohraničenými kategoriemi. Také Henri de Lubac při veškerém rozlišování nezapomíná sjednocovat. Jeho cílem bylo právě připomenout, že eucharistii a církev nelze od sebe oddělit.

Druhá obtíž nastala při sepisování bakalářské práce. Jak bylo náročné pochopit veškeré nálezy a zdůvodnění Henri de Lubaca, stalo se ještě obtížnějším vyjádřit tyto nuance na několika stránkách. Aby nedošlo ke zkreslení myšlenek a přitom byla zachována celistvost textu, nechával autor této práce „promlouvat“ především samotného Henri

de Lubaca a spolu s ním i starověkou a středověkou teologií. Doplňující postřehy a myšlenky jiných autorů jsou uvedeny zejména v poznámkách pod čarou.

Třetí nesnáz se týkala překladu jmen a specifické terminologie do češtiny. Autor bakalářské práce se opíral o anglický překlad *Corpus Mysticum. The Eucharist and the Church in the Middle Ages* (2007) s přihlédnutím k německému překladu Hanse Urs von Balthasara (1968). Výhodou německého překladu byly zachované citace textů v latině tam, kde je nepřekládal ani Henri de Lubac. Většina textů citovaných v bakalářské práci je překladem z anglické verze *Corpus mysticum*. Uvědomujeme si určitá omezení při práci s anglickým a německým překladem francouzského originálu, a proto alespoň u citací v poznámkovém aparátu uvádíme v hranatých závorkách odpovídající stránkování dle 2. francouzského vydání z roku 1949. Některé obtíže s překladem pomohla autorovi vyřešit doposavad jediná monografie Henri de Lubaca vydaná v českém jazyce a přeložená Terezií Brichtovou, OP: *Katolicismus, Společenská hlediska dogmatu* (1995).

Vraťme se ale ještě k samotnému dílu *Corpus mysticum*, které patří mezi známé monografie Henri de Lubaca. Autor bakalářské práce se setkal s různými recenzemi a shrnutími této monografie, které se v některých případech nevyhnuly určitému zjednodušení a zkreslení poměrně komplexního obsahu. Je proto na místě položit si otázku, co přivedlo Henri de Lubaca k tvrzení, že „eucharistie utváří církev“? Na místě je však dotazovat se dále: Jaký původ, historii a význam má pojem *corpus mysticum*? Jaké teologické pozadí má změna chápání tohoto pojmu v období středověku? Na tyto a další otázky by chtěla na následujících stránkách hledat odpověď tato práce.

Práce je rozčleněna do tří kapitol. V první kapitole je přiblížena osoba, život a dílo Henri de Lubaca. Obsahem kapitoly druhé je základní linie vývoje výrazů *corpus mysticum* a *caro mystica*. V kapitole třetí je pak vysvětlen přesný význam výrazů a textů, které jsou klíčové pro vztah eucharistie a církve. Dále je zde objasněno teologické pozadí, které stálo za změnou významu pojmu *corpus mysticum* ve vrcholném středověku.

Kapitola 1

Život a dílo Henri kardinála de Lubaca S.J.

Kdo byl Henri de Lubac? Kde působil a čím naplňoval dny svého pětadevadesátiletého života? – Seznamme se nejprve s nejdůležitějšími biografickými údaji o tomto pozoruhodném muži, abychom lépe porozuměli jeho dílu a myšlenkám. Informace uvedené v této kapitole byly převzaty z práce Rudolfa Voderholzera: *Meet Henri de Lubac. His Life and Work*. (2008) s přihlédnutím k postřehům učiněných při četbě monografií *Corpus mysticum. The Eucharist and the Church in the Middle Ages* (2007) a *Katolicismus. Společenská hlediska dogmatu* (1995).

Henri de Lubac se narodil 20. února 1896 v Cambrai, v severní Francii, jako třetí ze šesti dětí Maurice Sonier de Lubaca (1860-1936) a Gabrielle de Baurepairové (1867-1963). Dětství a první školní léta strávil de Lubac v Bourg-en-Bresse (1901-1902) a v Lyonu (od roku 1902). V letech 1909 až 1911 pokračoval ve studiích na jezuitské koleji Notre Dame de Mongré ve Villefranche sur Saône. (Zde několik let před tím studoval s vynikajícím prospěchem Teilhard de Chardin). Zde také pod duchovním vedením otce Eugène Hainse S.J. rozpoznal de Lubac své povolání následovat Krista mimořádným způsobem. Roku 1911 začíná studovat na koleji Moulins Bellevue, kde o rok později ukončuje své středoškolské vzdělávání bakalářskou zkouškou a v následujícím akademickém roce 1912/13 studuje právo na lyonském Institut Catholique.

9. října 1913 vstupuje do noviciátu Tovaryšstva Ježíšova v Saint Leonards on Sea v Anglii¹. Noviciát musel být z Francie přesunut z politických důvodů. Neboť koncem 19. století se vztah státu a církve v důsledku antiklerikálního programu Republikánů vyhrotil na tolik, že bylo rozpuštěno 37 jezuitských kolejí a 20 000 duchovních bylo z Francie vyhnáno. V roce 1905 dochází ke zrušení konkordátu mezi Francií a Svatým stolcem a k úplné odluce církve od státu. Ještě před tím však došlo k daleko důležitější „intelektuální odluce“ způsobené moderní filosofií. Již na základě této životní zkušenosti můžeme lépe pochopit citlivost de Lubac na jakékoliv oddělování a to nejen církve od státu. De Lubac často mluví o oddělení (*la séparation*) filosofie a teologie. Za toto oddělení a z toho též plynoucí sekularizaci de Lubac neobviňuje přírodní vědy a moderní filosofii, ale provokativně také samotnou teologii a její ostré oddělování přirozeného

¹ Věčné sliby učinil Henri de Lubac 2. února 1931.

a nadpřirozeného řádu. Později soustředil na toto téma materiál ve svém díle *Surnaturel* (1946) a ukázal, jak teologie v 16. a 17. století v čele s Franciscem Suarézem (s cílem zdůraznit milost jako zdarma daný dar) uměle vytvořila koncept čisté přirozenosti (tzv. *natura pura*)².

Na pozadí zmíněného oddělení filosofie a teologie, přirozenosti a milosti, můžeme také lépe pochopit de Lubacovo zaujetí pro „katolicismus“ jako všeobjímající a univerzalistický postoj, nikoli ve smyslu synkretického spojení odlišných světů, nýbrž ve smyslu vidění člověka a společnosti prizmatem Zjevení³. V díle Henri de Lubaca vidíme snahu překonat dualismus a vnějškovost, slučovat vzájemně paradoxy a stavět vedle sebe protiklady (např. Písmo a Tradici, autoritu a svobodu, atd.). V souvislosti s hlavním tématem bakalářské práce se na tomto místě můžeme zmínit o tom, jak je de Lubac v díle *Corpus mysticum* citlivý na oddělení tajemství církve od eucharistie, oddělování obrazu od reality a oddělování spirituality (mystického poznání) od teologie (rozumu).

Na začátku 1. světové války je de Lubac povolán k vojenské službě. Od roku 1915 do roku 1918 slouží u 3. pěšího pluku v Antibes, Cagnes-sur-Mer v blízkosti Verdunu. Zde ho také jeden z jeho nevěřících přátel přivedl k prvním literárním počínům, které měly jeho vrstevníkům přiblížit krásu víry v Boha a života v církvi. Učinné poznámky použije o mnoho let později pro základ knížky *De la connaissance de Dieu* (1945). Roku 1917, v den slavnosti Všech svatých, utrpěl v bojích vážné poranění hlavy⁴. Následky tohoto poranění ve formě závratí a nebezpečí propuknutí meningitidy ho provázely po zbytek života.

Po skončení války se vrací ke svému přerušnému vzdělávání a jezuitské formaci. Začíná studovat humanitní vědy na Saint Mary's College v Canterbury. Jak sám přiznává, po intelektuálním strádání během války se věnuje čtení *Vyznání sv. Augustina* a *Adversus haereses* sv. Ireneje z Lyonu na úkor intenzivnějšího studia latiny a řečtiny. Později, když si začíná uvědomovat důležitost Origena, lituje, že se nenaučil řečtinu lépe a že je odkázán na jeho latinské překlady. Tato lítost byla umocněna ještě skutečností, že se ve své práci nerad opíral o sekundární literaturu, ale naopak měl zalíbení v kritických vydáních originálních textů.

² De Lubac odmítal představu člověka, který by mohl mít jiné určení než vidění Boha.

³ Srov. VODERHOLZER Rudolf: *Meet Henri de Lubac. His Life and Work*, San Francisco: Ignatius Press, 2008, 32-33.

⁴ Za chrabrost v boji je mu udělen válečný kříž (*Croix de Guerre*).

V letech 1920 až 1923 pokračuje ve svých filosofických studiích na ostrově Jersey v Anglii. Zde se také podrobněji seznamuje s pracemi filosofa Maurice Blondela⁵, což ho vedlo k vážnějšímu uvažování o problematice nadpřirozena. V roce 1922, v době svého ozdravného pobytu blízko Aix, v jižní Francii, navštěvuje Maurice Blondela osobně. Od té doby jsou spolu v písemném kontaktu a jejich vzájemná korespondence poukazuje na zásadní shodu v otázkách týkajících se nadpřirozeného tíhnutí všech stvořených rozumných bytostí. De Lubac našel klíčovou inspiraci v Blondelově doktorské práci *L'Action* z roku 1893 a následné knížce *Histoire et Dogme* (1904). Později de Lubac přenesl základní Blondelovy myšlenky na pole teologie.

Po filosofických studiích následuje v jezuitské formaci období praxe, při které se de Lubac na jeden rok vrací do míst svého ranného vzdělávání: do Notre Dame de Mongré ve Villefranche. Roku 1924 odchází do Ore Place v Hastingsu v Anglii, aby pokračoval v teologických studiích. Zde, dostatečně vzdálen od světa a bez povinností apoštolátu, zakouší – uijme jeho slov – štěstí být jezuitským scholastikem. Věnuje se četbě klasických teologických prací sv. Augustina, sv. Bonaventury a především sv. Tomáše Akvinského, kterého čte tak poutivě, že se o de Lubacovi mluvilo jako o tomistovi či neo-tomistovi. V Ore Place se účastní nedělních teologických seminářů, kde může prezentovat svá bádání na poli nadpřirozena. Zde ho také otec Huby vyzývá, aby zjistil, zda je v tomto směru nauka sv. Tomáše tomisty opravdu správně interpretována. V této době také dokončuje první koncept knihy *Surnaturel*, která se dočká vydání v roce 1946. V roce 1926 se také již změnila poměry ve společnosti a jezuitské koleje se mohly vrátit zpět do Francie. De Lubac proto dokončuje svá teologická studia v Lyonu ve Fourvière, kde je 22. srpna 1927 vysvěcen na kněze. Teologická studia pak ukončil o další rok později. Přestože on sám si přál napsat ještě doktorskou práci, jeho žádostem již nikdy nebylo vyhověno.

Roku 1929 se stal vedoucím oboru fundamentální teologie na Teologické fakultě Katolické univerzity v Lyonu. Ve svých pamětech uvádí, že jeho největší vášní je obrana víry⁶. Odchyluje se však od tehdejšího neoscholastického modelu demonstrace víry. On sám považuje za nešťastné, když se katechismus učí „proti někomu“. De Lubacova apologetika je založená na schopnosti evangelia oslovit otázkami lidského ducha a ukázat nevěřícím rozumem, jak nerozumné je nevěřit. De Lubac poukazuje na to, že po „vhledu do víry“ následuje „nahlédnutí skrze víru“. Světlo víry osvětluje rozum a umožňuje ještě hlubší poznání tajemství Boha a člověka.

⁵ M. Blondela potkal podobně „zamotaný životní osud“ jako později de Lubaca. Byl obviněn z modernismu a četba jeho děl nebyla dovolená. – Tuto skutečnost však někteří de Lubacovi učitelé nebrali na vědomí.

⁶ Srov. VODERHOLZER Rudolf: op. cit, 45.

Během 30. let se v Lyonu seznamuje s otcem Monchaninem, který mu blíže představil svět Buddhismu. Studie o Buddhismu pak vydával v 50. letech, kdy byla jeho publikační činnost omezena. Prostřednictvím otce Couturiera a jeho Oktávy za jednotu křesťanů se de Lubac také zapojil do ekumenického hnutí. Seznamuje se s Rogerem Schutzem a Maxem Thurianem, zakladateli hnutí v Taizé nedaleko Lyonu.

V roce 1938 je jmenován profesorem fundamentální teologie a o rok později profesorem dějin náboženství. V té době je jediným jezuitou mezi profesory na Teologické fakultě v Lyonu, kde učí studenty ze 40 diecézí. Jeho význačným kolegou na fakultě byl děkan Georges Jouassard, který si všiml, jak de Lubac otevřeně prezentuje teologii, která se v mnohém rozcházela od mnoha neoscholastických stanovisek a upozornil ho již v 30. letech na možné důsledky. Když pak nadešlo pro de Lubaca obtížné období, stál na jeho straně a podporoval ho.

Pro historii teologie měl dalekosáhlý dopad de Lubacův přesun do jezuitské koleje Fourvière (nejstarší část Lyonu) v roce 1934. Přestože zde neměl žádnou oficiální funkci a neměl ani nic do činění s formací mladých scholastiků, v jeho místnosti ho pravidelně navštěvovali profesori a žáci. Tak ovlivnil celou generaci jezuitských studentů (např. H.U. von Balthasara, J. Daniéloua, H. Bouillarda a další), kteří byli unaveni, a mnohdy i odrazeni, scholastickou teologií, zatímco osobnost Henri de Lubaca, který s nimi žil v domě, je fascinovala. Na Fourvière tak vzniká nová teologická škola, kterou charakterizuje především návrat k otcům. Jedním z jejich prvních počinů bylo vydávání řady *Sources chretiennes* počátkem 40. let, jíž chtěli H. de Lubac a J. Daniélou přiblížit křesťanské, starověké zdroje širší veřejnosti.

Roku 1938 vychází první de Lubacova významná monografie *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme* složená z několika nezávislých esejí. Tato kniha ve svých kapitolách pojednává o většině ústředních témat de Lubacovy pozdější práce a je tedy vhodná pro pochopení jeho díla. Tato kniha zároveň poukazuje na velkou konzistenci jeho práce během celého života.

Ještě před válkou napsal de Lubac práci *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, Étude historique*, která však mohla být vydána až v roce 1944. Protože obsahem této monografie se zabývají následující kapitoly této práce, uvedeme na tomto místě pouze skutečnost, že *Corpus mysticum* znovu objevilo svátostné založení církve a připravilo tak cestu k sebepochopení církve vyjádřené na 2. vatikánském koncilu.

Během 2. světové války musel de Lubac několikrát opustit Lyon, aby unikl Gestapu, které ho hledalo pro jeho intelektuální odpor vůči nacistickému okupačnímu režimu ve

Francii. Pobyt v ústraní využil k dokončení publikací *Surnaturel* (1946) a *Le drame de l'humanisme athé* (1944). V posledně jmenované práci de Lubac sleduje myšlenku svobody člověka, kterou Bůh neumenšuje, a namítá, že odlidštěn je naopak člověk bez Boha. Množství myšlenek obsažených v této práci se stalo základem pro kapitoly 19 až 22 o ateismu pastorální konstituce *Gaudium et Spes*.

Brzy po skončení války se rozpoutala bouře kolem prací Henri de Lubaca. Předmětem sporu se stala především monografie *Surnaturel*, v které de Lubac ukazuje, že celá křesťanská tradice až k Tomáši Akvinskému a dál do 16.století chápala, že Bůh stvořil člověka tak, že ve své intelektuální sebezpřesaznosti může dosáhnout svého štěstí pouze v Bohu a že především Tomáš Akvinský nevěděl nic o dvojím konečném cíli člověka, tzn. o přirozeném a nadpřirozeném. Protože teorie čisté přirozenosti byla jedním z pilířů neoscholastické teologie, postavili se proti de Lubacovi významní tomisté jako Garrigou Lagrange a Charles Boyer. Ti ho obvinili z „nové teologie“ a z návratu k symbolickému myšlení. Těmto a dalším oponentům se nedokázali dostatečně postavit jezuitští představení, a tak v červnu 1950 de Lubac a jeho čtyři další kolegové musejí opustit Fourvière. Je jim zakázáno učit a publikovat vědecké práce. De Lubac je přesunut do Paříže do řádového domu na Rue de Sèvres, jeho knížky jsou stáhnuty z oficiálního prodeje a z jezuitských knihoven. Restrikce se týkaly především prací *Surnaturel*, *Corpus mysticum* a *De la connaissance de Dieu*. V srpnu 1950 vydává Pius XII. encykliku *Humani generis*, ve které někteří teologové (mylně) vidí negativní postoj magisteria vůči de Lubacovi. Přitom všem je paradoxní, že je obviněn jako stoupenec *Nouvelle théologie*⁷ ten, kdo si o sobě nikdy nemyslel, že by jeho teologie byla originální. Jeho práce jsou na některých místech pouze vršením citací otců a středověkých autorů. De Lubac sám se vzdal spekulativního teologického díla. Místo toho chtěl jako „opisovač [...] vynášet z pokladu, co je nové i staré“⁸. Chtěl vystavit na světlo pravdy víry, tradici, a tak rozšířit teologické obzory.

V době omezení jeho vědecké činnosti mu vyjadřuje podporu jeho žák a přítel Hans Urs von Balthasar. V roce 1951 si de Lubaca ostentativně vybírá kardinál Gerlier jako svého poradce. Na celé situaci de Lubaca nejvíce mrzela nedostatečná komunikace, kdy se ho nikdo na nic neptal a nechtěl žádné vysvětlení. Přesto neztratil víru v Krista, církev a Továryšstvo Ježíšovo. V této době dokonce předkládá svou nádhernou představu opravdové příslušnosti k církvi ve své (povolené) knize *Méditation sur l'Église* (1953) a to

⁷ Hnutí Nová teologie.

⁸ Srov. VODERHOLZER Rudolf: op.cit., 22.

v kapitole „Člověk církve“. Zde cituje Origena, který o sobě říká, že chce být opravdu církevní⁹.

V těchto, pro něj obtížných letech, vydává také jednu ze svých nejdůležitějších prací *Histoire et Spirit* (1950), která se zabývá pochopením Písma v Origenově díle¹⁰. V něm de Lubac znovu objevil teorii čtyř smyslů Písma, která se dostala až do nového Katechismu katolické církve (čl. 115 až 120). Pochopení Písma v křesťanských dějinách se pak stává námětem pro jeho další práci, pro kterou, stejně jako v případě studie *Corpus mysticum*, sbírá bezpočetné množství citací popisujících interpretaci Písma v tradici církve. V roce 1956 tak může vyjít první část jeho rozsáhlého čtyřsvazkového díla *Exégèse médiévale*. Podobně jako v předchozích monografiích *Catholicisme* a *Corpus mysticum*, je i zde ústředním tématem spojení Starého a Nového zákona. Tento vztah vidí de Lubac převažovat ve veškeré nauce a dějinách církve.

V druhé polovině 50. let dochází k postupné rehabilitaci de Lubaca. Vlivem jezuitského kardinála A. Bea S.J. se v březnu 1958 dostanou k papeži čtyři de Lubacovi spisy a na přelomu let 1958 a 1959 dostává de Lubac od generálního představeného usmiřující dopis a začíná opět vyučovat. V roce 1958 se mu také dostává významného světského ocenění, když se stává členem *Académie des sciences morales et politiques*.

Přehodnocení jeho práce a úsilí vyvrcholilo v roce 1960, kdy ho Jan XXIII. přizval do přípravné komise 2. vatikánského koncilu. Nicméně nedůvěra, kterou k de Lubacovi choval kardinál Ottaviani, částečně zabraňovala jeho práci. Přímý vliv na koncil mohl de Lubac uplatnit jako *peritus*. Daleko větší byl však nepřímý vliv jeho prací, které se četly a kterými de Lubac ovlivnil teologii své doby. Jednoznačný vliv de Lubaca, jeho návrat k pramenům, výklad Písma, pojetí ateismu, snaha překonat dualismus je patrný v konstitucích *Gaudium et Spes*, *Dei Verbum* a *Lumen Gentium*.

Během koncilu nelze také opomenout jeho snahu obhájit učení Teilharda de Chardin, ke které byl vyzván svými řádovými představenými. Dále se v době konání koncilu stává členem nově vzniklého Sekretariátu pro nekřesťany a pro nevěřící. V roce 1969 je pak spolu s Karlem Rahnerem, Josefem Ratzingerem, Hansem Urs von Balthasarem, aj. jmenován jedním z prvních členů Mezinárodní teologické komise.

V letech po koncilu s politováním sledoval, jak se vývoj odchyluje od katolické tradice, jak je například dokumentu *Lumen Gentium* věnována malá pozornost, jak je cír-

⁹ Srov. tamtéž 76.

¹⁰ De Lubac studoval Origena od svého studia v Ore Place. Ve své práci k němu nezakrývá své sympatie a snaží se ho rehabilitovat jako muže církve.

kev interpretována příliš jednostranně a sociologicky nebo jak je modlitba zastíněná aktivitou. Některá z těchto zklamání vyjádřil v *L'Église dans la crise actuelle* (1969).

Po zrušení koleje Fourvière v roce 1974 se de Lubac stěhuje do Paříže. Zatímco po válce byl označen za představitele *Nouvelle Théologie*, ke konci života je jedněmi považován za teologa se zastaralými názory, druhými zase za strůjce krize církve spolu s K. Rahnerem a J. Maritainem. 2. února 1983 však přichází ocenění za jeho celoživotní službu církvi na poli teologie a zároveň je tak učiněn poslední krok k jeho rehabilitaci, když je s dispenzem od biskupského svěcení jmenován Janem Pavlem II. do sboru kardinálů. (Henri de Lubac se s Janem Pavlem II. seznámil již v době přípravy 13. schématu¹¹ 2. vatikánského koncilu a od této doby se měli navzájem v hluboké úctě.)

V roce 1989 ještě stačí vydat své paměti *Mémoire sur l'occasion de mes cris*. O dva roky později ho postihuje mozková mrtvice, po které již nemůže mluvit. Henri de Lubac umírá v péči ošetřovatelek z *Kongregace malých sester chudých* dne 16. září 1991 v Paříži.

De Lubac nebyl teologickým specialistou, nevytvořil žádný teologický manuál. Jeho práce nebyly „součtem“ myšlenek, ale spíše šlo o aktuální odpověď na neočekávané životní skutečnosti. V celé de Lubacově práci můžeme pozorovat snahu o syntezu, která je mnohokrát v protikladu k dnešní úzké specializaci. Studoval například Origenovu interpretaci Písma, nauku sv. Tomáše o věčném určení člověka, interpretoval renesančního filosofa Pico della Mirandolu, hájil Teilharda de Chardin a jeho evoluci v křesťanství, ovlivnil teologii milosti, ekleziologii, publikoval studie o ateismu a buddhismu, atd. Pokud bychom však přece jen chtěli de Lubaca někam zařadit, mohl by být označen za fundamentálního teologa. Jeho práce nejsou vhodné pro toho, kdo hledá učebnice, ale pro to, kdo se chce naučit přemýšlet teologicky a nechat se opakovaně uchvacovat tím, jak si pravda razí svou cestu dějinami¹².

¹¹ Z tohoto schématu později vznikla pastorační konstituce *Gaudium et Spes*.

¹² Srov. VODERHOLZER Rudolf: op.cit., 107-112.

Kapitola 2

Zrod, vývoj a porozumění pojmu *corpus mysticum* a *caro mystica*

Zastavme se nyní u klíčového výrazu pro tuto práci. Následující stránky 2. kapitoly si kladou za cíl přiblížit vývoj a význam pojmů *corpus mysticum* a *caro mystica* na pozadí vztahu eucharistie a církve.

Henri de Lubac popsal vývoj těchto pojmů ve stručnosti již v monografii *Catholicism* (1938) a později detailně v díle *Corpus mysticum* (1944), z něhož čerpáme především. Co vedlo de Lubaca k tomu, aby se pojmy začal zabývat? Podnětem pro toto studium se mu stala oponentura doktorské práce týkající se Flora z Lyonu¹³. Při této příležitosti četl de Lubac znovu texty autorů 9. století a byl překvapen užitím výrazu *corpus mysticum*. V době, kdy byl na nuceném odpočinku po nemoci, se proto pustil do hledání původu a skutečného významu tohoto výrazu. Ve svých pamětech přiznává, jak málo byl připraven na studium této problematiky, která byla převážně psaná v německém jazyce¹⁴. Vzhledem k nedostatečné znalosti tohoto jazyka se tak nemohl opřít o sekundární literaturu. Jistou výhodou tohoto nedostatku však můžeme spatřovat v tom, že se jí nenechal ovlivnit, a nebyl tak zatížen zkreslenými interpretacemi a nepodlehł klasickým dichotomiím. Přesto svou práci označil za „naivní“¹⁵. Šlo totiž o začátek, nikoli o detailní natož definitivní řešení teologických problémů. Jeho úmyslem bylo znovu přivést na světlo krásu křesťanského starověku, krásu, kterou se sám nechal někdy až příliš unést¹⁶. Někteří čtenáři *Corpus mysticum* (1944) připisovali této monografii větší ambice, než jaké měl její autor. Obvinili ho ze znevážení racionality a scholastiky s tím, že se chce vracet k metodám symbolismu. Tento pohled byl ovšem de Lubacovi cizí. Proto v prefaci k druhému francouzskému vydání zdůrazňuje, že žádnou částí tradice církve nesmí být nikdy systematicky pohrdáno. Naopak, že je žádoucí kontrasty položit vedle sebe¹⁷.

V *Corpus mysticum* nepodal Henri de Lubac výklad celé eucharistické nauky. Šlo mu především o nauku související s vývojem jednoho jediného výrazu: *corpus mysticum*. Je však třeba předeslat, že tento vývoj nebyl přímočarý – v určitých dobách existovaly různě

¹³ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum. The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, xxiii [7].

¹⁴ Srov. tamtéž ix-x.

¹⁵ Tamtéž ix.

¹⁶ Srov. tamtéž xxiii [7].

¹⁷ Srov. tamtéž xxv [9].

né tradiční a nové proudy, které se spolu nejednou střetávaly. Aby mohl být tento vývoj stručně zachycen, museli jsme přistoupit k určitému zjednodušení; popíšeme zde základní směr vývoje bez ohledu na množství výjimek, které se v bohaté tradici církve objevovaly.

2.1 *Corpus* u apoštola Pavla a církevních otců

Při hledání původu slovního spojení *corpus mysticum* (česky „mystické tělo“) je nutné začít u sv. Pavla. Apoštol Pavel ve svých listech často používá pro označení církve řecký výraz *σώμα*, který latinští autoři překládají jako *corpus*. Tento termín označuje „tělo“ ve smyslu organismu, což je patrné především z 12. kapitoly Prvního listu Korint'ánům, kde Pavel mluví o různých úlohách členů církve:

„Jako tělo je pouze jedno, i když má mnoho údů, ale všechny údy těla, přestože je jich mnoho, tvoří dohromady jediné tělo, tak je tomu také u Krista. Neboť my všichni jsme byli pokřtěni jedním Duchem v jedno tělo [...]. Vy jste Kristovo tělo a každý z Vás jeho úd. Bůh ustanovil, aby v církvi jedni byli misionáři, druzí proroci, třetí učitelé.“ (1 Kor 12,12-14.27.28)

V listu Efesanům (5,23) a Kolosanům (1,18) se tento obraz těla dále rozšiřuje a Kristus je označen jako „hlava těla, to je církve“.

Stejně jako sv. Pavel, tak i církevní otcové zpravidla nemají potřebu k výrazu *corpus* přidávat *mysticum*¹⁸ nebo jakékoliv jiné adjektivum, aby jím označili „tělo, kterým je církve“. *Corpus* ve smyslu církve tak vydrželo po dlouhou dobu až do 12. století¹⁹.

Zastavme se na tomto místě ještě jednou u apoštola Pavla a to u textu, který je pro jakoukoli studii vztahu eucharistie a církve klíčový:

„Uvažte sami, co říkám. Kalich požehnání, který žehnáme – není to účast v Kristově krvi? Chléb, který lámeme – není to účast v Kristově těle? Protože je to jeden chléb, tvoříme jedno tělo, i když je nás mnoho, neboť všichni máme účast na jednom chlebě.“ (1 Kor 10,15b-17)

¹⁸ Existuje několik výjimek, v kterých lze nalézt termín *corpus* ve spojení s přídatným jménem *mysticum*. Jednou z těch nejvýznamnějších je text od Theodoret, v kterém čteme: „Ti, kteří letí, osvobození od všech pozemských starostí, a touží dosáhnout mystického těla, jsou v evangeliu nazváni orli. Neboť když mluví o těch svatých, kteří budou vzati do nebe v den vzkříšení, Kristus praví: kde je tělo, tam budou shromážděni orli.“ PG, 83, 629, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 6-7 [16].

Pravděpodobně má na tomto místě Theodoret skutečně na mysli „mystické tělo“ jako církve, nikoli však ve významu, v jakém ho používáme dnes. Theodoret „mystickým tělem“ totiž nerozumí celou církve, ale pouze církve nebeskou, společnost vyvolených, kterou přibližně ve stejné době sv. Augustin označuje jako „mystickou církve“. Protože Theodoretovo „mystické tělo“ představovalo „mystickou církve“, je zřejmé, že „církve“ byla opět označena slovem „tělo“ a tedy terminologie zůstala stejná jako u svatého Pavla.

¹⁹ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 75 [89].

Úzká spojitost a vazba mezi eucharistií a církví byla patrná po celý křesťanský starověk. Eucharistie byla ve stejném vztahu k církvi, jako je příčina k účinku, znamení k realitě či svátost k účinku svátosti²⁰. Přejít od eucharistie k církvi byl tak rychlý, že důraz byl kladen především na církev jako duchovní plod eucharistie. Toto pochopení těla Kristova nalézáme ve velkém množství textů. U sv. Jana Zlatoústého (okolo 347 – 407) je vyjádření obzvláště stručné a výstižné:

„Poznejme div této svátosti, cíl jejího ustanovení, účinky, které vyvolává. Stáváme se jedním tělem, praví Písmo, údy z jeho těla a kostmi z jeho kostí. Toto působí pokrm, který nám on dává: Mísí se s námi, abychom všichni byli jedno, jako je tělo spojeno s hlavou.“²¹

Také u Cyrila Alexandrijského (376 – 444) můžeme číst:

„Abychom splynuli s Bohem a mezi sebou, ačkoli má každý svůj odlišný svéráz, vymyslel si jednorozený Syn skvostný prostředek: Jediným tělem, totiž vlastním, posvěcuje své věřící v tajemném společenství a působí, že jsou jedno tělo s ním a mezi sebou. K žádnému rozdělení nemůže dojít v Kristu. Všichni jsou spojeni s jediným Kristem prostřednictvím jeho těla. Když všichni přijímáme jeho, jediného a nedělitelného, ve svých tělech, jsme údy tohoto jediného těla a on je takto pro nás poutem jednoty.“²²

Eucharistie je tak církevními otci vnímána především jako tajemství jednoty. Jednota Kristova těla ve svátosti pro ně byla znamením a příslibem jednoty těla, které máme utvářet²³. Jinými slovy, v nauce o eucharistii šlo především o církev a její jednotu skrze Krista a s Kristem. Položme si otázku, zda toto tajemství jednoty není také důvodem, proč se o Večeři Páně mluví jako o *communio*, společenství (u nás vžitý překlad „přijímání“)? Někdo snad namítne, že u slova *communio* můžeme rozlišovat jak účast na svátostech tak účast na společenství, ale právě toto rozlišování bylo starověku cizí. Být s někým ve společenství, tvořit s ním *communio*, automaticky znamenalo přijímat s ním Krista a naopak²⁴. Na tomto pozadí můžeme také lépe pochopit komplexní význam „rekoncilie“, která byla ve starověku završena jak obdržením svatého přijímání (svátostné *communio*), tak i znovuzačleněním do společenství (církevní *communio*). Stejně komplexní význam má „společen-

²⁰ Srov. tamtéž 13 [23]. I z hlediska exegese musíme tělo Kristovo v 1 Kor 10,17 zároveň chápat jak ve významu eucharistie, tak ve významu církevního shromáždění. Srov. FITZMYER Joseph A.: *First Corinthians. The Anchor Bible, Vol. 32*, New York: Doubleday, 2008, 391-392.

²¹ LUBAC Henri de: *Katolicismus. Společenská hlediska dogmatu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, 43.

²² Tamtéž.

²³ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 16 [26].

²⁴ Srov. tamtéž 21 [31-32].

ství svatých“ z apoštolského vyznání víry, které označuje především společenství svátostí (svatých věcí)²⁵, ale zároveň také společenství blažených (skrže svátosti)²⁶.

Tato dvojznačnost však není žádná hra se slovy, ale realita. Přivádí nás k hluboké spojitosti mezi eucharistií a církví, která je též vyjádřena slovem: tělo, *corpus*, *σώμα*. Slovo „tělo“ totiž neoznačuje dva odlišné „předměty“. „Tělo Krista, kterým je církev“ není jiné než tělo a krev v tajemství eucharistie²⁷. „Tělo“ má ve vyjadřování otců komplexní význam, ale zároveň je jedno. Svatý Augustin mluví o jediném, celém a kompletním Kristu (*Christus unus, Christus plenus, Christus totus, Christus integer*), který je konečným cílem tajemství²⁸. Když pak uvažujeme o církvi ve své úplnosti, a to i s Hlavou, pak jde o tělo, které v posledku v sobě obsahuje všechna ostatní těla, o kterých můžeme říci, že jsou Kristova²⁹.

S tímto pohledem zaměřeným na definitivní, eschatologickou realitu souvisí také jiné pochopení „pravého těla“, než jak jej vnímáme dnes. V platonismu i v biblickém pojetí byla pravda chápána jako plnost, dokonalost³⁰. Proto bylo v kontextu eucharistie pravým tělem myšleno především „tělo, kterým je církev“. Např. u sv. Augustina čteme: „Oni prvotně přijali svátost Kristova těla v pravém těle Krista.“³¹ Označení církve jako „pravé tělo“ ovšem není důvodem, proč bychom mohli starověké křesťanské autory obvinít ze zpochybnění víry v reálnou přítomnost Krista ve svátosti eucharistie. Realismus je obzvláště patrný u sv. Ambrože, který píše: „Více účinné je světlo než stín, pravda než obraz, a tělo Stvořitele než mana z nebe.“³² U jiných autorů, včetně sv. Augustina, není realismus na první pohled zřejmý. Nicméně vyplývá z úvahy, že účinku svátosti, o který se starověk zajímal především, musela odpovídat i příčina. Jak bychom mohli být spojeni v jedno, kdyby Kristus byl v eucharistii obsažen pouze symbolicky a alegoricky? Kristova přítomnost je reálná, protože činí reálným jednotu těla³³.

²⁵ Srov. *KKC*, čl. 1331.

²⁶ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 17-21 [27-32].

²⁷ Z pohledu systematické teologie by bylo vhodné mluvit o perichoretickém prostupování eucharistie a církve, při kterém nelze od sebe obě skutečnosti oddělit, ale zároveň je nelze směšovat. Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi (Náčrt trinitární teologie)*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří: 2007, 547.

²⁸ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 226 [253-254].

²⁹ Srov. tamtéž 24 [35].

³⁰ Pevnost a plnost vyjadřuje hebrejské eMeT stejně jako řecké ἀληθεία. Srov. tamtéž 188 [211].

³¹ AUGUSTIN: *De Civitate Dei XXI*, 25, 3, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 189-190 [213-214].

³² PL, 16, 405B, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 208 [234].

³³ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 253 [284-285].

2.2 *Corpus triforme* Amalária z Met

Až do 9. století nebylo potřeba rozlišovat mezi jednotlivými aspekty těla Kristova. Důraz byl kladen spíše na to, že Kristovo tělo je jediné a celé. V první polovině 9. století však vyvstal spor mezi biskupem Amalariem z Met (+ kolem 850) a arcijáhnem Florem z Lyonu (+ kolem 860). Mezi oběma liturgiky, kteří určitou dobu působili v Lyonu a snažili se prosadit své liturgické zvyky, došlo ke sporům ohledně liturgie. Florus přitom hledal záminku, na základě které by mohl být Amalarius obviněn. Tou záminkou se nakonec stalo „trojí tělo Kristovo“ (*corpus triforme*), o kterém Amalarius psal v rozsáhlé práci o liturgii církve kolem roku 813, tj. více než 20 let před vypuknutím sporu:

„Tělo Kristovo je *trojí*, [...]: první, svaté a neposkvrněné, vzaté z Panny Marie; druhé, které chodí po zemi; a třetí, které leží v hrobech. Část hostie, která se dává do kalichu, zastupuje tělo Krista, které již vstalo ze smrti, část, která je požívána knězem nebo lidmi, zastupuje to, které ještě chodí po zemi, a část, která je ponechávána na oltáři, (zastupuje) to, které leží v hrobech.“³⁴

V tomto textu se Amalarius snažil pomocí symbolismu vysvětlit starobylý zvyk lámání hostií na tři části. Na tomto místě ponechme stranou různé možné interpretace tohoto textu a zaměříme se pouze na jeho nejpravděpodobnější výklad. Ten souvisí s kolektivní představou „těla“. Tři části hostie pak postupně zastupují trojí tělo Kristovo, kterým je církev vítězná, bojující a trpící.

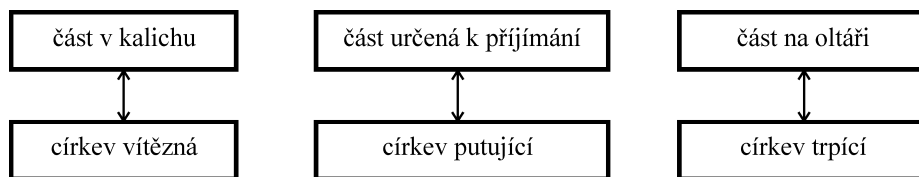


Schéma 1: Amaláriův symbolismus, který přiřazuje třem částem hostie různé podoby církve

Florus z Lyonu na základě výše uvedeného textu obvinil Amalaria, že jeho spis je namířen proti jednotě těla Krista a označil ho za „největšího nepřítele jednoty církve“. Florus chtěl chránit jednotu, pro kterou zemřel Spasitel a kterou zdůrazňoval apoštol Pavel, a proto píše: „Opravdu nikdo by nikdy neměl nazvat tělo Krista trojím nebo trojnásobným, protože Apoštol ho vždy nazývá jedním a jedinečným [...].“³⁵ Ve své zaujatosti však nebral v úvahu skutečnost, že Amalarius v žádném případě jednotu těla Kristova nepopíral. Nao-

³⁴ PL, 105, 1154-1155, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 266-267 [299].

³⁵ PL, 119, 76-87, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 25 [36].

pak, jednotu těla hájil stejně vehementně jako Florus: „Tělo je jedno, protože je jednotné tělo Krista.“³⁶ A na jiném místě píše: „Hostie [...] jsou jedním chlebem, protože je jednotné tělo Krista.“³⁷

Florus nakonec svou argumentací proti Amalariovi uspěl a *corpus triforme* bylo na synodě v Quierzy v září 838 zavrženo. Nicméně Florův úspěch byl jen dočasný a symbolismus trojího těla nakonec slavil dlouhodobý úspěch. Hlavním důvodem nebylo pouze pozdější chybné připsání této myšlenky papeži Sergiovi (+ kolem 701). Mnohem důležitější se ukázala být záliba v liturgickém symbolismu a alegorismu u obyčejných lidí. Přestože tento symbolismus nakonec přece jen vyprchal, *corpus triforme* se udržovalo díky svému spojení s liturgickým rytmem při životě až do 13. století³⁸.

Výše uvedené rozdělení těla Kristova na 3 části však nebylo vlastní inovací Amalaria. Již o sto let dříve ho používají dva Španělé (Etherius a Beatus)³⁹. Od Amalaria pochází pouze název *corpus triforme* a pak zmíněné spojení trojího těla s liturgickým rytmem dělení hostie. Přestože nelze Amalariův symbolismus považovat za něco objektivního (spojení jednotlivých částí hostie s určitou podobou církve se zdá být nahodilé), vyjadřuje hlubokou tradiční představu o úzkém vztahu eucharistie k celému tělu Krista⁴⁰.

2.3 *Triplex modus corporis Christi Paschasia Radberta*

Prakticky ve stejné době, kdy se rozhořela rozepře mezi Amalariem a Florem, došlo k tzv. prvnímu sporu o eucharistii. Tento spor vyvolal traktát sv. opata Paschasia Radberta (kolem 790 – kolem r. 860), v kterém se autor zmiňuje o trojím výskytu těla Kristova v Písmu svatém. Přestože bývá Amalariovo *corpus triforme* někdy zaměňováno s *triplex modus corporis Christi Paschasia Radberta*, tyto problematiky spolu přímo nesouvisejí. V obou případech však můžeme sledovat spor, který se týkal vztahu eucharistie a církve a v kterém byl důraz kladen na zachování jednoty Kristova těla.

O co tedy ve skutečnosti šlo v případě Paschasia Radberta? Paschasius Radbertus v VII. kapitole knihy *Liber de corpore et sanguine Domini* zmiňuje trojí výskyt těla Kristova v Písmu a přitom jedno z nich nazývá *corpus mysticum*:

³⁶ PL, 105,1328 C, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 24 [34-35].

³⁷ PL, 105,1328 C, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 271 [304-305].

³⁸ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 300 [338].

³⁹ Srov. tamtéž 272 [305].

⁴⁰ Srov. tamtéž 278 [312].

„[...] univerzální církev Krista je jistě jeho tělo (*corpus*), kde Kristus je hlava, a všichni vyvolení jsou nazváni údy, z nichž se každodenně shromažďuje jedno tělo (*corpus*), aby vytvořilo dokonalého člověka [...], proto odejme-li kdo z tohoto (těla) úd Krista a učiní jej údem nevěstky [...], jistě již není v těle Kristově (*corpus*) [...].

Nemá proto žádné právo jíst toto mystické tělo (*corpus mysticum*) Kristovo, tělo (*corpus*), které, aby bylo pravé tělo (*caro*) Krista, je konsekrováno denně skrze Svátého Ducha pro život světa [...]. Živí se jím záslužně ti, kdo jsou v jeho těle (*corpus*), což má za následek to, že pouze tělo Krista (*corpus*), zatímco je na cestě, je živeno tímto tělem (*caro*) [...].

[...] další tělo (*corpus*) je to, jež se narodilo z Panny Marie a do kterého je toto tělo (*corpus*) přetvořeno [...] a nyní (tělo toho), jenž se stal knězem pro každodenní přímluvu za nás; jestliže ho správně přijímáme (*communicamus*), usměřňujeme naši mysl, abychom my, jeho tělo (*corpus*), brali jeho tělo (*caro*) z něho a od něho, zatímco on zůstává celý: takovým tělem (*caro*) on skutečně je, i ovocem tohoto těla (*caro*), takže on stále zůstává stejný a dává jíst všem těm, kteří jsou v těle.“⁴¹

V případě Paschasia Radberta trojí tělo představovalo tělo narozené z Panny Marie⁴², svátostné (mystické) tělo eucharistie a tělo, kterým je církev⁴³. V dalším textu, pokud nebude výslovně uvedeno jinak, budeme myslet trojím tělem právě toto dělení včetně uvedeného pořadí.

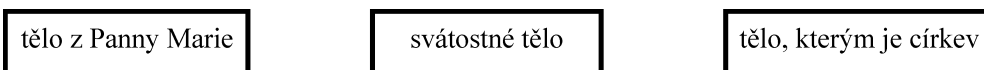


Schéma 2: Trojí tělo Kristovo podle Paschasia Radberta

Všimněme si nejprve skutečnosti, že autor užívá termín *corpus mysticum* pro označení svátostného těla, tj. eucharistie. Přitom slovo *corpus* je zde užito především s ohledem na „symetrii“ k ostatním tělům. Paschasius Radbertus na jiných místech používá pro svátostné tělo častěji výraz *caro mystica*. Co se týká adjektiva *mysticum*, nelze se domnívat, že by Paschasius Radbertus tímto přídavným jménem chtěl zpochybnit víru v reálnou přítomnost těla Ježíše Krista ve svátosti. Hned poté, co v citovaném úryvku zmiňuje *corpus mysticum*, dodává, že po konsekraci jde o „pravé tělo (*caro*)“.

⁴¹ PL, 120, 1284-6, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 29-30 [40].

⁴² Zpravidla se tím myslí Kristovo tělo vzkříšené a oslavené, sedící po Boží pravici.

⁴³ Samozřejmě je zde velmi důležité, co si jednotliví autoři představují pod církví. Třetí tělo Paschasia Radberta nesmíme špatně pochopit. Nesmíme absolutizovat liturgické shromáždění. Není to pouze lidská záležitost, že se scházíme na liturgii. Tělo, kterým je církev musíme brát vždy ve vztahu k finalitě celého Krista (*totus Christus*). Protože je církev jmenována jako Kristovo tělo až naposledy, nelze nevnímat určité eschatologické konotace. U různých autorů není ale zřejmé, zda mají na mysli církev včetně své „Hlavy“ jako *Christus totus* nebo ji vnímají jako snoubenku Krista. V každém případě nesmíme zapomenout u církve na její duchovní dimenzi, nesmíme opomíjet její spojení s viditelnou stránkou (viz *Lumen Gentium* čl. 8). Právě tento aspekt rozebírá de Lubac, když mluví o tajemném těle v monografii *Katolicismus. Společenská hlediska dogmatu* (1995) na stránce 32.

Hned po prvním vydání tohoto traktátu v roce 831 došlo k silným reakcím na tento text. Hlavním předmětem sporu se stalo rozlišování mezi tělem narozeným z Panny Marie a svátostným tělem. Ve sporu kolem traktátu Paschasia Radberta byli protivníky Ratramnus (+ kolem 868), Rabanus Maurus (kolem 780 – 856) a Gottschalk (kolem 803 – kolem 868).

Podle Ratramnova mínění Radbert málo rozlišuje především mezi historickým a svátostným tělem⁴⁴. Co se Gottschalka týká, ten se ptá, do jaké míry jsme nuceni rozlišovat tři těla: „Zde se dostáváme k dalšímu bodu, který je ještě mnohem obtížnější a krajně náročný, konkrétně k bodu [...], kde se mluví o trojím těle Kristově, a to o církvi, o mystickém těle a o tom, které sedí po pravici Boží.“⁴⁵ Gottschalk se dále pozastavuje nad tím, jak si Paschasius Radbertus nemohl nevšimnout rozporu mezi sv. Ambrožem, pro kterého je historické tělo totožné se svátostným tělem, a „sv. Augustinem“, u kterého jsou obě těla důsledně rozlišena. Ve skutečnosti nešlo o text sv. Augustina⁴⁶, ale o původní text Paschasia Radberta. Nejparadoxnější ale na celé situaci bylo, že těmito slovy připsanými sv. Augustinovi argumentuje právě proti Paschasiovi Radbertovi⁴⁷. Gottschalk trvá na rozlišování tří těl, nakonec však sjednocuje Ambrože s „Augustinem“ tvrzením, že tělo je „rozdílné podle druhu, jedno v přirozenosti“ (*aliud specialiter, et tamen naturaliter unum*)⁴⁸. Tak můžeme u Gottschalka číst:

„Proto je-li nyní jasné a obecně přijímané, že zde je rozdíl v druhu mezi tělem (*caro*), které není konzumováno, tělem (*caro*), které je obdrženo-přijímáno, a tělem (*caro*), které je porušitelné; avšak tělo (*caro*), které přijímá tělo (*caro*), které je dáno tělem (*caro*), které se dává, se záslužným přijímáním stává neporušitelné, mělo by být také jasné a obecně přijímané, že jedno v přirozenosti je tělo (*caro*), které dává, tělo (*caro*), které je dáno a tělo (*caro*), které přijímá: jinými slovy, nejedlé, jedlé a to, které jí; nepoživatelné, požitelné, konzumující.“⁴⁹

Přes vzájemné odlišnosti a mnohá nepochopení panovala mezi všemi účastníky sporu jednota v terminologii. Za *corpus par excellence* byla dle tradice otců považována církev. Od církve a od těla z Panny Marie však bylo nutné terminologicky odlišit eucharis-

⁴⁴ Ratramna lze považovat spíše za spiritualistu, zatímco Paschasius Radbertus je zastáncem realismu. Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 134 [151-152].

⁴⁵ PL, 112, 1513 C, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 31 [42].

⁴⁶ U sv. Augustina lze najít trojí způsob bytí Krista: jako Bůh, Vtělený Bůh a v plnosti církve. Proto bylo trojí tělo Kristovo někdy přepisováno přímo Augustinovi. Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 126 [142].

⁴⁷ Srov. tamtéž 26, 35 [36-37,45]

⁴⁸ Tamtéž 26 [37]. Nešlo však ještě o přesně vymezenou filosofickou kategorii přirozenosti, jak ji chápeme dnes.

⁴⁹ Tamtéž 27 [37].

tii, a proto je pro ni v 9. století použit pojem *corpus mysticum* či *caro mystica*. Můžeme se právem ptát, kde je původ vzájemné shody v terminologii u všech aktérů sporu?

S největší pravděpodobností tomu bylo tak, že se v 9. století nechali autoři inspirovat texty Hesychia Jeruzalémského (+ 438). Ten použil výraz *σώμα μυστικόν*⁵⁰ v alegorické exegesi na 22. kapitulu knihy Leviticus⁵¹. Doklad znalosti tohoto textu máme například u Rabana Maura⁵², který četl Hesychiův text v rozšířeném latinské překladu. Proto můžeme *corpus mysticum* vnímat jako věrnou reprodukci řeckého výrazu. Další rozšíření tohoto slovního spojení lze vysvětlit mylným Gottschalkovým připsáním výše uvedeného textu sv. Paschasia Radberta a tedy i výrazu *corpus mysticum* sv. Augustinovi⁵³. Navíc označit eucharistii jako „mystické tělo“ bylo něčím docela přirozeným. Vše kolem oltáře bylo přece možné označit za mystické a o eucharistii zvláště platilo, že byla *mysterium par excellence*⁵⁴. Naopak spíše může udivovat, že se tento výraz objevuje v dějinách tak pozdě. Tato skutečnost však nebyla dána tím, že by slovní spojení *corpus mysticum* nikoho nenapadlo, ale tím, že bylo problematické, jaký mu dát jednoznačný obsah⁵⁵.

Po kontroverzi v 9. století však používání výrazu *corpus mysticum* pro označení eucharistie postupně slábne, a to i přes autoritu připisovanou Hesychiovi a domněle Augustinovi. Poslední, kdo termín používá, se zdá být Jan Beléth (12. stol): „Tato otázka, proč Kristus dal své mystické tělo (*corpus mysticum*) učedníkům před tím, než ho obětoval v pravdě, byla odpovídajícím způsobem prodiskutována jinými.“⁵⁶

Trojí výskyt těla Kristova u Paschasia Radberta tedy nepotkal stejný osud jako trojí tělo Amalária, které, přestože bylo nejprve zavrženo, kvetlo při výkladech liturgie po mnoho století. Tuto situaci nezměnil ani pokus Honoria z Autunu (+ okolo 1151) přiřadit trojí tělo Radberta k liturgickému ritu rozlomení hostie na tři části, podobně jak to učinil Amalarius:

„A protože věříme, že je pouze jedno jediné tělo, konáme jednu jedinou oběť; ale protože věříme, že existuje třemi způsoby, rozdělujeme konsekrovanou oběť na tři části: část, která je dána do kalichu, značí tělo Pána, které je přijato do slávy; část, která je přijata knězem, označuje to, které je zanecháno církvi jako zástava; a co se

⁵⁰ Tento pojem Hesychius střídá s „mystickým chlebem“.

⁵¹ Srov. PG 93 a tamtéž 32 [43].

⁵² Rabanus Maurus píše své *Expositiones in Leviticum* v roce 819 nezávisle na prvním vydání *Liber de corpore et sanguine Domini* Paschasia Radberta z roku 831.

⁵³ Srov. tamtéž 35 [45].

⁵⁴ *Mysterium* je v pojetí apoštola Pavla především plnost Božího plánu odhalená a realizovaná Kristem. V posledku je tímto *mysteriem* především Kristus. Vzhledem k výhradní přítomnosti Krista je eucharistie skutečně *mysterium par excellence*. Srov. tamtéž 194 [218].

⁵⁵ Srov. tamtéž 40,41 [50,51].

⁵⁶ PL, 202, 104 C, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 36 [46].

týká části, která je umístěna do ciboria jako Viatikum, ta značí tělo, které je kvůli práci zaměřeno na tento svět jako na vězení.⁵⁷

Ve 12. století už jistě bylo příliš pozdě na to, aby takovýto symbolismus našel své následovníky.

2.4 Berengarova hereze a *corpus* ve významu eucharistie i církve

Trojí tělo Kristovo můžeme po dobu téměř 300 let nacházet v klasické podobě, která pochází od Paschasia Radberta. Ještě na rozhraní 11. a 12. století v anonymním listu rozebírajícím svátosti udělené heretiky vidíme rozlišovat: tělo Krista v osobě – svátostné tělo – a jeho tělo, kterým je církev⁵⁸. Církev je stále označována jako tělo bez potřeby upřesnění, jakého se dostávalo např. svátostnému tělu s ohledem na jeho odlišení od historického těla Krista.

Situace se ale začala radikálně měnit koncem 11. století. V této době totiž dochází k dalšímu sporu o eucharistii, který navazuje na kontroverzi mezi Paschasiem Radbertem a Ratramnem a který tentokrát vyvolal vlivný a uznávaný Berengar z Tours (kolem 1000 – 1088). Berengar byl ve své eucharistické nauce přesvědčen o svém pevném zakořenění v tradici, když se odkazoval především na Jana Scotu Eriugenu (kolem 810 – 877)⁵⁹ a dále na sv. Augustina, sv. Ambrože, sv. Jeronýma a jiné⁶⁰. Ve skutečnosti se Berengar vrací k někdejšími tématům v úplně jiném duchovním kontextu a navíc se zatvzelo neústupností. Jeho dialektický temperament nebyl vhodný pro pochopení původního smyslu starověkých a ranně středověkých textů, mezi kterými ho dělil nejen časový odstup, ale také jiný pohled na problematiku. Čím více se Berengar držel starověkých vyjádření, tím více byla jeho nauka deformovaná. Protože se však jeho myšlenky vyvíjely, není úplně zřejmé, do jaké míry připouštěl reálnou přítomnost Krista v eucharistii. V každém případě můžeme v jeho textech například číst, že „svátost občerstvení“ je ve všem srovnatelná se „svátostí obnovení“⁶¹, nebo na jiném místě, že „mystický chléb“ je „tělem Krista duchovně (ve své duchovnosti).“⁶² Tyto texty vyvolaly obavu, zda v jeho nauce vůbec ještě zůstává místo pro skutečné tělo Kristovo. Silný odpor vůči tomuto „novátorství“ pak nemohl nezanechat

⁵⁷ PL, 172, 1250, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum: Eucharistie und die Kirche im Mittelalter*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969, 369 [338].

⁵⁸ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum, The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, op.cit., 75 [89].

⁵⁹ Ve skutečnosti nešlo o spisy Jana Scotu Eriugeny, ale o dílo Ratramna, který, jak jsme uvedli výše, rozlišoval mezi svátostným a historickým tělem Krista.

⁶⁰ Srov. tamtéž 143 [162].

⁶¹ Tamtéž 143 [162]. Tímto Berengar naznačil, že Kristovu přítomnost v eucharistii nepovažuje za výhradní.

⁶² Srov. tamtéž 144 [163].

vliv na eucharistickou nauku a terminologii. V dalších odstavcích pohlédneme na dopad Berengarova učení více zblízka. Nejprve probereme vliv na duchovní a tělesné vnímání eucharistie a poté se zaměříme na ústup pojmu svátostného a duchovního těla ve prospěch těla (*corpus*), naprosto stejného těla (*ipsum corpus*) a pravého těla (*verum corpus*).

2.4.1 Duchovní a tělesná přítomnost Krista v eucharistii

Jak se vliv Berengara dotkl těla Kristova, lze dobře ilustrovat na Algerovi z Liège (1055 – 1131)⁶³. Ten v době před vyvrcholením Berengarovy hereze píše:

„Že tělo Krista ve svátosti je duchovní, neporušitelné a neviditelné [...] je dosvědčeno svatými [...]. Řekli jsme, že tělo Krista je duchovní a neviditelné [...]. Všechna těla jsou viditelná a hmatatelná; je to pouze tělo Krista po vzkříšení, po změně nikoli podstaty ale přirozenosti, že není tělesné, ale duchovní a neviditelné.“⁶⁴

V tomto úryvku označuje Alger eucharistii ještě jako duchovní tělo. Později se však vyjadřuje:

„[...] Oběť církve se skládá ze dvou věcí a v souladu s nimi – viditelné podoby částí (způsob) a neviditelného těla (*caro*) a krve Krista [...]. Podle těchto dvou (věcí) jsou také dva způsoby požívání Krista v církvi, jedno tělesné (*corporalis*) a další duchovní (*spiritualis*). Jedno se koná ústy, druhé srdcem [...]“⁶⁵

Všimněme si zde, že tělo Krista již není označeno jako duchovní, ale že duchovní je pouze přijímání tohoto těla (*caro*). Nově se zde objevuje i tělesné přijímání⁶⁶. Tělo Krista v eucharistii tedy pomalu přestávalo být duchovní, ale stále ještě bylo považováno za neviditelné⁶⁷. Později, když se reakce proti Berengarovi ještě více zesílila, byla i neviditelnost u eucharistie potlačena a naopak došlo ke zdůrazňování tělesnosti (*corporaliter*). U Hugona od svatého Viktora (okolo 1097 – 1141) můžeme například číst: „[...] Proto přišel k tobě tělesně a ukázal ti dočasně svou tělesnou přítomnost, aby se mohla odkrýt jeho duchovní přítomnost, která nebyla vzata [...]“⁶⁸

⁶³ Srov. tamtéž 146nn [166nn].

⁶⁴ PL, 180, 775 A, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 147 [167].

⁶⁵ PL, 180, 797-798, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 153 [173].

⁶⁶ Alger totiž pro vyjádření své nauky nechce používat slovo „podstatně“, protože toto slovo používali i přívrženci Berengara.

⁶⁷ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 154 [174-175].

⁶⁸ PL, 176, 470 C, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 157 [178].

Kam až došel odpor proti Berengarovi, ukazuje také vyjádření, které měl Berengar odsouhlasit na synodě v Římě roku 1059: „tělo Kristovo [...] se láme kněžími a zuby rozmělnuje (*dentibus atteri*) věřícími smyslově (*sensualiter*) [...]“.⁶⁹

Z předešlých úryvků vidíme, jak v důsledku odporu vůči Berengarovi došlo k výraznému posunu důrazu, který nebyl kladen pouze na reálnou přítomnost Krista v eucharistii, ale především na jeho přítomnost tělesnou⁷⁰. Až do Berengarovy krize bylo tělesné vnímáno jako porušitelné, zatímco duchovní představovalo opak smyslového, neboli to, co oživuje, tedy i pravověrnou nauku⁷¹. Po Berengarovi to tak neplatí. Od 12. století je duchovní a mystické chápáno téměř ve významu něčeho přízračného, obrazného, metaforického, tedy jako protiklad k podstatě⁷².

2.4.2 Eucharistie jako *corpus* a *corpus verum*

Přirozeným důsledkem Berengarova sporu bylo zesílení totožnosti historického a svátostného těla, akcentace, která začala Paschasiem Radbertem. U Algera z Liège si můžeme všimnout, že v rozlišování již neuvádí „tělo Kristovo v osobě“ a „svátostné (mystické) tělo“ (srov. anonymní list rozebírající svátosti udělené heretiky na str. 21). Jeho trojí tělo je vyjádřeno takto: tělo v lidské podobě – tělo ve svátostné podobě – tělo, kterým je církev⁷³. Vývoj pojmu se však nezastavil. Někteří autoři chtěli podtrhnout dokonalou jednotu mezi svátostným tělem a tělem narozeným z Panny Marie a píše: „... tělo (*caro*), které se potom narodilo z Panny Marie, je to samé tělo (*caro*), které je nyní slovem života konsekrováno z chleba.“⁷⁴

První a druhé tělo bylo prakticky úplně ztotožněno, což vedlo k zániku „trojího těla“⁷⁵ a zrodu „dvojího těla Kristova“: historicko-svátostného a ekleziálního⁷⁶. Řehoř z Bergama (12. století) například říká: „Tělo, které je svátostí, je jedna věc, a tělo, jehož je to svátost, je (věc) jiná. My chápeme Pánovo tělo v Písmu v dvojím smyslu, a rozeznáváme, že Kristovo tělo, kterým je on sám, je jedna věc, a tělo, jehož je on hlavou, je (věc) druhá.“⁷⁷

⁶⁹ PL, 180, 797 B, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 147 [166-167].

⁷⁰ Dříve bylo „tělesné“ a „duchovní“ chápáno jako svátost a účinek svátosti. Po Berengarovi se obojí vnímá jako realita svátosti a mluví se o dvojím těle. Srov. tamtéž 155 [175-176].

⁷¹ Takové bylo pochopení těchto pojmů v Písmu svatém (např. v Jan 6,63).

⁷² Srov. tamtéž 161 [182-183].

⁷³ PL, 180, 791, LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 93 [108-109].

⁷⁴ PL, 171, 1199 B (Hildebert), citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 93 [108].

⁷⁵ Jedním z posledních, kdo rozlišuje ještě trojí tělo Krista je Honorius z Autunu. Srov. tamtéž 162 [184].

⁷⁶ Srov. tamtéž 162 [183-184].

⁷⁷ Tamtéž 163 [185].

Tímto sloučením zmizelo také označení eucharistie jako „svátost těla“. Vzhledem k tomu, že toto pojmenování bylo ekvivalentní s „mystickým tělem“, objevuje se termín *corpus mysticum* ve významu eucharistie naposledy ve 12. století⁷⁸. Od té doby se jakékoliv terminologické odlišování svátostného těla od těla historického či vzkříšeného stalo podezřelým. To byl též důvod, proč měl opat Rupert de Tuy (z Deutz, okolo 1075 – 1129/30) potíže s prosazením pojmu „obětního těla“ (*corpus sacrificii*) a Guibert z Nogentu (okolo 1055 – 1124) zase s používáním „zástupného těla“ (*vicarium corpus*)⁷⁹.

Pro eucharistii se často používalo označení „tělo“ bez přídavného jména⁸⁰. Ivo ze Chartres (okolo 1040 – 1115) píše: „Musíme být součástí těla Kristova, abychom mohli obdržet zaslouženě tělo Kristovo.“⁸¹ Vilém ze St. Thierry (okolo 1080 – 1148) se vyjadřuje podobně: „[...] jíst tělo Krista není ničím jiným, než být učiněn tělem Krista.“⁸² Určitou dobu zde opět mohla vzniknout žádoucí nejednoznačnost, kdy slovo tělo (*corpus*) označovalo jak církev, tak eucharistii, podobně jako v době církevních otců. Ani v nauce se v podstatě nic nezměnilo. Stále zde existovala úzká souvislost mezi církví a eucharistií. Proto se mohly výrazy spojené s jedním tělem přenášet na druhé tělo. Tak můžeme najít například pojem „konsekrace“ vztahující se na tělo církve: „Pánovo tělo, které bereme na oltáři, je správně nazýváno svátostí jednoty, protože tímto viditelným jídlem [...] jsme *konsekrováni* do jedné církve Krista, která je jeho tělem.“⁸³

Teologie se tím ale nevrátila zpět. Na jednu stranu označení svátostného těla jako „těla“ udržovalo po určitou dobu správné pochopení církevních otců ve vztahu eucharistie a církve. Na stranu druhou však nastal problém, jak se vypořádat s rozdílem, který církevní otcové vidí mezi eucharistií a tělem z Panny Marie. Jak například pochopit sv. Augustina, když píše: „[...] v určitém smyslu je svátost těla Kristova Kristovým tělem [...]“⁸⁴ nebo „Co jíte, není tělo, které vidíte.“⁸⁵? Nejedná se o jasné zpochybnění totožnosti těchto těl? Množení různých interpretací těchto textů jen dále rozmnožovalo pochybnosti. Uspokojivé řešení podal až Guitmond z Aversy (+ kolem 1090), který píše: „On nám dává jíst své tělo

⁷⁸ Srov. tamtéž 80 [95].

⁷⁹ Srov. tamtéž 76 a 91 [90 a 106-107]. V těchto případech Rupert a Guibert neřešili problematiku mezi svátostným a historickým tělem jako v 9. a 10. století. Chtěli spíše zdůraznit rozdíl mezi historickým a vzkříšeným tělem Krista.

⁸⁰ Srov. tamtéž 80 [95]

⁸¹ PL, 161, 167, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 81 [96].

⁸² PL, 184, 403, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 82 [97].

⁸³ PL, 169, 483 A (Rupert), citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 82 [97].

⁸⁴ PL, 33, 364, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 89 [104-105].

⁸⁵ PL, 37, 1265, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 93 [108-109].

(*caro*) v té samé podstatě, ale nikoli [...] v té samé podobě [...].“⁸⁶ Toto řešení se velmi podobá Gottschalkovu vyjádření, že tělo je „rozdílné podle druhu, jedno v přirozenosti“.

2.5 Církev jako *corpus mysticum*

Ztotožnění prvního a druhého těla chránilo víru v reálnou přítomnost Kristovu proti Berengarovi. Co se tím však získalo na straně jedné, ztratilo se pravděpodobně na straně druhé⁸⁷. Krátce po Berengarovi zaujímala církev v traktátech o eucharistii stále centrální pozici: církev stále byla tajemstvím jednoty a *communio* mělo svůj ekleziální význam. Zdůrazněná totožnost dvou těl tak neznamenal automaticky změnu postavení církve jako třetího těla. Přesto však pomalu docházelo k postupnému oddělování církve od tajemství eucharistie. Zatímco dříve jednota tří těl byla předmětem „mystického nazírání“, nyní se tato jednota stávala problematickou a nebezpečným zdrojem zmatků. Potřeba jednotlivá těla od sebe odlišovat tehdy vzrostla. Alger z Liège si stěžuje, jak se prostí lidé mýlí, když připisují tělu, co je řečeno o Hlavě apod.⁸⁸ Aby nedocházelo ke zmatkům, dojde opět k terminologickému odlišení těla, tentokrát však nikoli těla svátostného, ale těla církve. Tak je církev označena „jiným tělem“, „tělem v jiném ohledu“⁸⁹. Rupert z Deutzů rozlišuje:

„Jednota Slova činí tělo Kristovo jedno s tím, že tělo, které potom viselo na kříži a tělo, které víra církve nyní připravuje skrze svatou řeč, jsou jedním tělem [...], církev je tělem Krista, ale nikoli těla, které se za nás vydalo, jestliže totiž (*siquidem*) církev nebyla vydaná za sebe [...]. Ačkoli svatá církev je tělem Krista, *není naprosto stejným tělem* Krista, které se za nás vydalo [...].“⁹⁰

Zatímco svátostné tělo přestávalo být označováno „podezřelými“ adjektivy, začala být těmito adjektivy odlišována církev. Tak se stalo, že se znovu objevil výraz *corpus mysticum*, tentokrát pro označení církve⁹¹. Bod obratu může být spojován s osobou Řehoře z Bergama, který se vyjadřuje k 1 Kor 10: „Apoštolem bylo těmito slovy jasně vyjádřeno, že jedno tělo, kterým, skrze životodárnou sílu Svatého Ducha, my mnozí jsme, je *mystický*

⁸⁶ PL, 149, 1462 B-C. „Ipsam carnem dat nobis manducandam in eadem substantia, non autem hoc corpus, id est, in eadem forma.“, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum: Eucharistie und die Kirche im Mittelalter*, op.cit., 119 [109].

⁸⁷ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, op.cit., 95 [110-111].

⁸⁸ Srov. PL, 180, 739 a LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 96 [111-112].

⁸⁹ PL, 169, 494 A-B (Rupert). Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 97-98 [112-114].

⁹⁰ PL, 169, 469, 483, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 98 [113-114].

⁹¹ Svátostné a mystické tělo se staly v 9. stoletím synonymy. Nyní jsou kladeny vedle sebe jako protiklady. Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 103 [118].

označeno touto svátostí. V eucharistii [...] je tělo Krista, kterým je církev, [...] naznačeno *mystický* neboli svátostně.⁹²

„Mystický“ se jako příslovce vztahuje jak k eucharistii, tak k církvi a vzájemně je spojuje. Tento text tedy zachycuje fázi, kdy *mysticum* přechází od „značící“ eucharistie k „označované“ církvi.

Stejně jako v 9. století pro označení eucharistie, tak i ve 12. století pro označení církve se vyskytuje dříve výraz *caro mystica*, a teprve o něco později výraz *corpus mysticum*. Pravděpodobně prvním, kdo označil církev jako *caro mystica*, byl ještě před rokem 1152 Petr Lombardský (okolo 1100 – 1160)⁹³. Ve svém komentáři k Prvnímu listu Korintřanům rozlišuje „dvojí tělo Kristovo“: první, „svátost a realita“, které nazývá řádným tělem (*caro propria*), a druhé, „realita a nikoli svátost“, které nazývá *caro mystica*⁹⁴. U něho mystické tělo (*caro mystica*) alternuje ještě s duchovním tělem (*caro spiritualis*).

Krátce po označení církve jako *caro mystica* objevilo se i označení pomocí *corpus mysticum*. První výskyt tohoto výrazu ve smyslu církve můžeme najít u Mistra Šimona z Tournai (+ 1201) v pojednání o svátostech: „Ve svátosti oltářní jsou dvě (těla): a to sice pravé tělo Krista a také to, které (ono) označuje, jmenovitě, jeho mystické tělo (*corpus mysticum*), kterým je církev.“⁹⁵ Z okolí Mistra Šimona pochází i následující text: „Pán [...] chtěl dát své tělo ve svátosti [...] a skrze tuto svátost, aby pravé tělo označovalo mystické tělo, tedy církev.“⁹⁶

Přestože se *corpus mysticum* vyskytuje stále častěji, především v komentářích na texty Petra Lombardského, ještě nejde o zavedený „terminus technicus“, ustálený pojem, který by se vyskytoval mimo eucharistická témata. Nejdříve bylo třeba, aby se tento pojem rozšířil i v jiném kontextu. To bylo umožněno vztahem mystického těla nikoli k pravému tělu Kristovu, ale vztahem církve k přirozenému tělu (organismu). Nicméně vazba církve k přirozenému tělu nevyžadovala použití slova „mystický“, a tak mimo kontext eucharistie nalézáme spíše jiná označení pro církev než *corpus mysticum* (např. „duchovní tělo“, popřípadě pouze „tělo“ apod.). *Corpus mysticum* v této přechodné době oživil a také často používal Vilém z Auxerre (+ 1231). To byl také jeden z důvodů, proč ho někteří historikové dokonce označovali za autora tohoto výrazu. *Corpus mysticum* používal i sv. Tomáš

⁹² Tamtéž 101 [116].

⁹³ Ve skutečnosti je precedens Rabanus Maurus. Srov. tamtéž 101 [116].

⁹⁴ Srov. PL, 192, 857 a LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 102 [117].

⁹⁵ Tamtéž 104 [119].

⁹⁶ Tamtéž 105 [120]. Vidíme, jak změna terminologie ještě automaticky neznamenala změnu chápání eucharistie jako svátosti označující církev.

(1225 – 1274) a sv. Bonaventura (1221 – 1274), až se nakonec rozdělení na pravé a mystické tělo stalo klasickým:

„V eucharistii je něco, co je pouze svátost, jako podoba chleba a vína, dále něco, co je pouze realita, jako mystické tělo (*corpus mysticum*) Krista, a je v ní také něco, co je svátost i realita, jako pravé tělo Krista, které vyšlo z Panny, a které je realitou vzhledem k prvnímu z nich a svátostí vzhledem k druhému z nich.“⁹⁷

Výraz *corpus mysticum* v teologii nakonec zakořenil až s vytvořením ekleziologií založených na jiném základě než je tajemství eucharistie. K vzniku těchto politicko-juristických ekleziologií došlo při sporu o moc papeže a císaře. Tak se v roce 1302 objevuje *corpus mysticum* poprvé v církevním dokumentu, v bulle *Unam Sanctam* Bonifáce VIII.⁹⁸ Můžeme tedy říci, že *corpus mysticum* se stává ustáleným označením církve v době, kdy se vnímání církve odtrhlo od tajemství eucharistie. Toto odtržení se neukázalo jako příliš šťastné především v době reformace. Pojem *corpus mysticum* byl od té doby zatížen nevhodnými interpretacemi, které bránili koncilním otcům přijmout tento termín během příprav 1. vatikánského koncilu. K ospravedlnění použití „mystického těla“ pro označení církve došlo až Piem XII. v encyklice *Mystici Corporis* (1943).

⁹⁷ *Compendium theologiae veritatis*, Lyon, 1649, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 111 [125-126].

⁹⁸ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 3 [13].

Kapitola 3

Interpretace vývoje pojmů a porozumění textům podle Henri de Lubaca

3.1 *Mysterium a corpus mysticum*

V 9. století došlo k vzájemné shodě v používání termínu *corpus mysticum* (a *caro mystica*) pro označení svátostného těla Krista. Co pod tímto slovním spojením aktéři sporu o eucharistii přesně mysleli a které aspekty svátostného těla zdůrazňovali? Jak uvidíme, Paschasius Radbertus, Ratramnus a ostatní účastníci sporu nemuseli vždy vnímat tento pojem stejně. Následující podkapitola by proto chtěla více přiblížit obsah zde sledovaného výrazu.

3.1.1 *Mysterium a sacramentum*

Nejprve je třeba stručně se seznámit s významem řeckého slova *μυστήριον*. Málo slov mělo a má v teologii tolik významů jako právě toto slovo. Henri de Lubac se nicméně zmiňuje o dvou hlavních oblastech, které jsou navzájem odlišitelné, ale zároveň úzce spjaté, v nichž se toto slovo vyskytuje⁹⁹. Jedná se jednak o oblast rituální, ceremoniální a jednak o oblast biblickou. V obou oblastech se slova odvozená od *μυστήριον* vyskytují pro popis dvou „skutečností“, a to viditelného znamení a naznačovaného, neviditelného tajemství, resp. jejich vzájemného vztahu¹⁰⁰.

Právě tyto dvě „skutečnosti“ (viditelnou a neviditelnou) můžeme vnímat ve výrazech *sacramentum*¹⁰¹ a *mysterium*, která jsou latinským překladem slova *μυστήριον*. Oba výrazy se přitom velmi často zaměňují. Na tomto místě nebudeme podrobně rozebírat nuance v jednotlivých textech. Jako nejilustrativnější uvedeme rozlišení u autora, s kterým jsme se setkávali v minulé kapitole, u Algera z Liège:

„Svátost (*sacramentum*) a tajemství (*mysterium*) se liší tím, že *sacramentum* je viditelné znamení, které něco *naznačuje*, zatímco *mysterium* je něco skryté, co je *naznačeno*. Nicméně jedno může být nahrazeno druhým [...] s tím důsledkem, že tajemství je jak skrývající, tak skryté a svátost je jak naznačující, tak naznačená.“¹⁰²

⁹⁹ Srov. tamtéž 46 [56-57].

¹⁰⁰ Tímto vztahem je například v biblické sféře vztah Starého a Nového zákona.

¹⁰¹ V této souvislosti stojí za připomenutí definice svátosti u sv. Augustina a sv. Isidora (kolem 560 – 636). Zatímco sv. Augustin mluví o svátosti jako o posvátném znamení (*sacrum signum*), sv. Isidor Sevilský píše o posvátném tajemství (*sacrum secretum*). Srov. tamtéž 45 [55].

¹⁰² PL, 180, 753 B, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 49 [60].

Vidíme tu tedy tendenci k označení „svátosti“ spíše jako viditelného znamení, zatímco „mysteria“ jako tajemství, které znamení naznačuje. Dále bychom při bližším zkoumání zjistili, že *sacramentum* vyjadřuje spíše „věc“, pasivní aspekt, zatímco *mysterium* označuje spíše děj a prvek aktivní¹⁰³. Ale bylo by chybné terminologicky odlišovat dvě skutečnosti, které jsou spolu neodmyslitelně spojené. Proto de Lubac nakonec dospívá k přesvědčení, že tato „aktivita mysteria“ způsobuje, že *mysterium* nelze chápat ani jako pouhé znamení ani jako pouhou naznačovanou realitu. Naopak *mysterium* v sobě obsahuje obojí zároveň, ba dokonce jde právě o tento vzájemný vztah mezi viditelným znamením a naznačovanou realitou, který je pro *mysterium* důležitý. Podobné závěry bychom učinili i s odvozenými slovy, jakými je například příslovce „mystický“ (*mystice*) nebo přídavné jméno „mystický“ (*mysticum*). Pro ilustraci je možné si vzít text Rabana Maura: „Chléb je mysticky proměněn v tělo Krista.“¹⁰⁴ Všimněme si, že adverbium „mystický“ se nevztahuje ani k předmětu, ani k podmětu, ale spíše vyjadřuje sám vztah mezi podmětem a předmětem, který je vyjádřen slovesem. V souvislosti s tématem této práce je vhodné zmínit, že v určitém kontextu bylo přídavné jméno „mystický“ ekvivalentem adjektiva „svátostný“ (například během sporu o eucharistii v 9. století).

Po tomto krátkém uvažování nad pojmem *mysterium*, můžeme lépe pochopit důvody, proč mohla být eucharistie označena jako *corpus mysticum*. Jestliže *mysticum* souvisí se vztahem mezi znamením a realitou, tak u eucharistie vidíme těchto vztahů hned několik: např. vztah k chlebu a vínu, nebo vztah k historickému tělu Krista, či vztah k „tělu Krista, kterým je církev“ (viz schéma 3). Všechny tyto tři vztahy budou přiblíženy v následujících odstavcích.

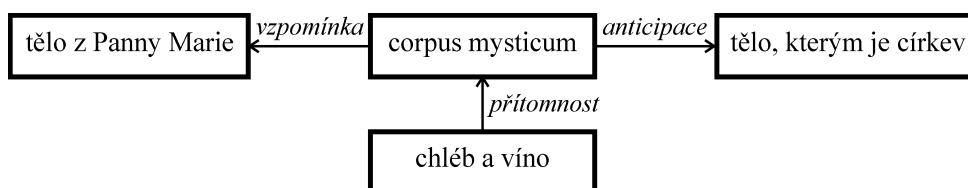


Schéma 3: Vztahy v rámci mystického těla ve významu eucharistie¹⁰⁵

¹⁰³ LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 51-54 [62-66]. Často se mluví o tom, že *mysterium* se slaví, prožívá, zatímco *sacramentum* je udělováno a přijímáno.

¹⁰⁴ PL, 107, 1106 C, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 52 [63].

¹⁰⁵ V aspektu vzpomínky, přítomnosti a anticipace můžeme také vidět klasické pojetí svátosti jako *signum commemorativum, demonstrativum a prognosticum*. Srov. KUNETKA František: *Úvod do liturgie svátostí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 240.

3.1.2 Význam *corpus mysticum* ve smyslu eucharistie

Předchozí řádky poukázaly na komplexnost pojmů *mysterium* a *sacramentum*. Nyní je potřeba tyto nálezy aplikovat na eucharistii a upřesnit význam sousloví *corpus mysticum*. V různých pramenech bychom přitom našli velké množství různých interpretací. Pokud ale odhlédneme od mnohosti nuancí, je možné interpretace zařadit mezi tři základní vzájemně se prolínající aspekty eucharistie, které jsou vyjádřeny termínem *corpus mysticum*.

3.1.2.1 Mysterium chleba – aspekt přítomnosti

V tomto pojetí je eucharistie nazvána *corpus mysticum*, protože se nachází v tajemství, přesněji řečeno ve svátosti. Je to „mystické tělo“ primárně proto, že je mysticky skryté pod vnějším rituálním vzhledem a že mysticky označuje skryté tělo Krista.¹⁰⁶ Například u Hesychia Jeruzalémského, který stojí u zrodu termínu *corpus mysticum*, se střídá „mystické tělo“ s „mystickým chlebem“. Jinými slovy, jde o mystické tělo, protože je ve formě chleba¹⁰⁷. Další důvod pro označení těla jako mystické vidí de Lubac ve skutečnosti, že tělo je posvátné a posvěcené skrze tajemství posvátné modlitby a slavené ve svátostech¹⁰⁸.

3.1.2.2 Mysterium utrpení – aspekt vzpomínky

Druhým aspektem svátostného těla je jeho vztah k tělu Krista, které viselo na kříži. Tento aspekt je obsažen již v ustanovení eucharistie při Poslední večeři a, jak de Lubac říká, nelze ho dostatečně zdůraznit¹⁰⁹. Zde především musíme potlačit oddělování eucharistie jako svátosti od oběti a vyznat, že ve svátostném těle je „zvěstována Kristova smrt“ (srov. 1 Kor 11,24).

Aspekt vztahu eucharistie k historickému Kristu úzce souvisí se vztahem Starého a Nového zákona. Právě Poslední večeři a ustanovení eucharistie můžeme vnímat jako paschu, „přechod“ mezi těmito dvěma Smlouvami. Henri de Lubac připomíná, že ve starověku byl vztah mezi oběma Zákony zásadní otázkou, a proto není divu, že se některé pohledy a terminologie z biblické oblasti dostaly do eucharistické nauky¹¹⁰.

Tak jako oběti Starého zákona předobrazovaly Kristovu oběť na kříži, tak nyní eucharistie tuto oběť připomíná, ba co víc, ona ji zpřítomňuje. Rituální a svátostná oběť je ta

¹⁰⁶ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 55nn [67nn].

¹⁰⁷ „Mystický chléb“ můžeme chápat jako svátostné způsoby.

¹⁰⁸ Srov. tamtéž 56 [68].

¹⁰⁹ Srov. tamtéž 60 [72-73].

¹¹⁰ Například vztah prototyp-typ-antityp apod.

samá obět'. Mše svatá je stále paschou, přechodem našeho Pána. Sv. Cyprián (+ 258) se vyjadřuje: „Obět', kterou nyní obětujeme, je utrpení Pána.“¹¹¹ I vyjadřování některých dalších autorů je podobně „realistické“. U sv. Fulgence z Ruspy (kolem 465 – 527/533) můžeme najít například označení eucharistického poháru jako „poháru tělesného utrpení.“¹¹² Sv. Augustin nás vyzývá k nazírání tajemství slovy: „Vezměte z chleba, který visel na kříži.“¹¹³ Praktickým uplatněním těchto představ potom je vyjádření sv. Augustina: „Jsme obtěžkáni křížem Pána, protože jíme jeho tělo.“¹¹⁴

Závěrem můžeme shrnout, že v aspektu vzpomínky *corpus mysticum* označuje tělo obětované na Kalvárii. Zatímco první aspekt vycházel ze skutečnosti, že *corpus mysticum* představuje tělo v tajemství, tak nyní druhý aspekt zdůrazňuje, že jde o tělo v tajemství utrpení.¹¹⁵

3.1.2.3 Mysterium, kterým jsme my – aspekt anticipace

V třetím aspektu není pohled zaměřen do minulosti, ale spíše do budoucnosti, na budování církve. V eucharistii totiž není zvěstována pouze smrt Krista na Kalvárii, ale stejně tak je v ní hlášáno naplnění definitivního těla Krista, dokud nepřijde. *Corpus mysticum* však není vnímáno jako prázdné znamení nadcházející skutečnosti. Ono ji též působí, takže již nyní na ní můžeme mít účast. Tak jako je mystický chléb mystický vzhledem k tělu Ježíše Krista (první aspekt), tak nyní *corpus mysticum* je mystické vzhledem k „našemu tajemství“. Eucharistii označujeme jako *corpus mysticum* také proto, že je účinným znamením těla Kristova, „kterým jsme my“. Mluvíme proto o svátosti jednoty. Jednoty, pro kterou Kristus podstoupil svou smrt¹¹⁶.

Tím se však popis zdaleka nevyčerpává. Ani zde nesmíme zapomenout na neoddělitelné spojení svátosti a oběti. Tak jako můžeme *corpus mysticum* označit jako „svátost věřících“, mohli bychom mluvit o „oběti jeho těla, kterým je církev“. S tímto vědomím bude také lépe pochopen text sv. Augustina: „Každá práce, kterou vykonáme, abychom přilnuli k Bohu ve svatém společenství, je pravou obětí [...]. Viditelná obět' je svátostí

¹¹¹ Srov. tamtéž 60 [72-73].

¹¹² PL, 65, 790 A, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 61 [74].

¹¹³ PL, 120, 1354 (Paschasius Radbertus cituje sv. Augustina), citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 62 [75].

¹¹⁴ PL, 37, 1920, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 61 [74].

¹¹⁵ PL, 121, 155 A (Ratramnus), citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 62 [75].

¹¹⁶ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 66-69 [79-83].

neviditelné oběti.¹¹⁷ Rituální oběť se tak stává svátostí pravé, vnitřní, duchovní oběti, kterou přichází do života každé svaté společenství těch, kteří patří Bohu¹¹⁸.

V tomto pohledu zaměřeném na budoucnost se překrývá zvláště rituální a biblická oblast. Henri de Lubac připomíná spojitost lámání hostie a otevírání Písma¹¹⁹. Příběh o Emauzských učednících byl často citován k zdůraznění úzké souvislosti mezi pochopením Písma a liturgie: „Toto dvojí tajemství, jedno skryté ve slově a druhé v ritu, tajemství Slova a tajemství církve, bude jednoho dne zjeveno ve své jednotě.“¹²⁰

3.1.2.4 *Corpus mysticum* u Paschasia Radberta a Ratramna

Corpus mysticum ve smyslu eucharistie v sobě zahrnuje všechny výše uvedené aspekty. Tyto pohledy nelze navzájem od sebe oddělit, nicméně každý z našich autorů v 9. století mohl klást důraz na určitý aspekt. Uvedme jako příklady především dva hlavní „soupeře“: Paschasia Radberta a Ratramna. V případě Paschasia Radberta je zřejmé, že pro něj představuje *corpus mysticum* především obraz a tajemství historického těla. Tak můžeme chápat vyjádření, že „Kristus je svátostí sebe sama.“¹²¹ Naopak u Ratramna je dominantní aspekt anticipace. Pro něj *corpus mysticum* symbolizovalo „tělo věřících“¹²².

Jak je patrné, různí aktéři se shodli na používání termínu *corpus mysticum*, jeho pochopení však bylo různé. Vyplývá z toho, že v samotném pojmu nemůžeme tedy ještě hledat problém realismu a symbolismu, který vyvrcholil až o několik století později.

3.2 *Caro a corpus*

Corpus mysticum a *caro mystica* byly často v průběhu dějin církve (a doposud též v této práci) brány jako ekvivalenty a prakticky ztotožňovány. Při bližším pohledu bychom opět zjistili patrné rozdíly. Již ve 2. kapitole jsme uvedli, že slovo *corpus* od dob apoštola Pavla vyvolávalo spíše představu jednoty organismu s mnohostí údů, a proto bylo vhodné pro označení církve. Naopak latinské slovo *caro* (řecky *σάρξ*) touto představou zatíženo nebylo. V Písmu se slovo *σάρξ* objevuje např. v souvislosti s masem starozákonních obětí, v prologu Janova evangelia (Jan 1,14) a především v řeči o „chlebě života“¹²³:

¹¹⁷ Augustin, *De civitate Dei*, X, 6, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 67 [80-81].

¹¹⁸ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 67 [80-81].

¹¹⁹ Srov. tamtéž 68 [82].

¹²⁰ Tamtéž 69 [83].

¹²¹ PL, 120, 1279 B, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 70 [84].

¹²² PL, 121, 167-169, 159, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 71 [85].

¹²³ Chlebem života je primárně samotný Ježíš. Odvozeně pak chléb života představuje jakýkoliv pokrm pro duši. Nemusí jít jen o svátostný chléb (stůl eucharistie), ale také o pravdivé učení Krista jako Slova (stůl slova). U církevních otců (Ambrože, Augustina, Basila, Jeronýma aj.) není možné vyloučit ani jednu

„A chléb, který já dám, je mé tělo (*caro*), obětované za život světa. Židé se mezi sebou přeli a říkali: ‘Jak nám tento člověk může dát jíst svoje tělo (*caro*)?’ Ježíš jim řekl: ‘Amen, amen, pravím vám: Když nebudete jíst tělo (*caro*) Syna člověka a pít jeho krev, nebudete mít v sobě život. Kdo jí mé tělo (*caro*) a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v poslední den. Vždyť mé tělo (*caro*) je skutečný pokrm a má krev je skutečný nápoj. Kdo jí mé tělo (*caro*) a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm [...].’“ (Jan 6,51c-56)

Jak vidíme *caro*, *σάρξ* vyvolávalo spíše představu jídla. Proto se slovo, které ve starozákonním užití označovalo spíše lidskou slabost a porušitelnost, stalo nyní vhodné pro označení eucharistie¹²⁴.

3.2.1 Dvojí tělo (*caro*) u sv. Jeronýma

Pro objasnění dalšího vývoje pojmu má klíčový význam tělo (*caro*) Krista, o kterém píše sv. Jeroným (342 – 420):

„Krev a tělo (*caro*) Krista lze chápat dvěma způsoby: je buď duchovní a božské tělo (*caro*) a [duchovní a božská] krev, o kterých on řekl: ‘moje tělo (*caro*) je skutečný pokrm’ a ‘jestliže nebudete jíst’; nebo tělo (*caro*), které bylo ukřižováno a krev, která se vyronila kopím vojáka [...].¹²⁵

Ve shodě s tímto rozlišením jeho svatí také přijímají různost krve a těla (*caro*), takže jiné je tělo (*caro*), které dává spásu, a jiné je tělo (*caro*) a krev, které nejsou schopny zajistit království Boží.”¹²⁶

Jak je u církevních otců obvyklé, nejsou tato slova ničím jiným, než aplikací a objasněním Ježíšových slov: „Co dává život, je duch, tělo nic neznamena. Slova, která jsem vám mluvil, jsou duch a život.“ (Jan 6,63) Uvedený text tak poukazuje na skutečnost, že Jeroným rozlišuje dvojí pochopení těla Kristova: duchovní a božské, které dává spásu, a poté „materiální“ tělo (*caro*), které samo o sobě není prospěšné. Duchovním tělem (*caro spiritualis*) ovšem Jeroným nemyslí eucharistii samu o sobě, ale především její životodárnou sílu.

z interpretací. Srov. tamtéž 7-8 [17]. Z pohledu exegese se zdá být nejvhodnější uvažovat o obou významech zároveň. Srov. BEASLEY-MURRAY George R.: *Word Biblical Commentary. Vol. 36 – John*. 2.vyd., Nashville: Thomas Nelson, 1999, 81-99. PORSCH Felix: *Evangelium sv. Jana*, Kostelní Vydří: Karmel. nakl., 1998, 57.

¹²⁴ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 42 [52], 123 [139], 172 [193-194].

¹²⁵ PL, 26,451, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 124 [140].

¹²⁶ Srov. PL, 26, 406-422 a LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 125 [141].

3.2.2 Konfrontace sv. Jeronýma a „sv. Augustina“ v 9. století

V 9. století došlo ke konfrontaci Jeronýmova „dvojího těla“ (*caro*) s „trojím tělem“ (*corpus*) Paschasia Radberta. Protože Paschasiovo trojí tělo bylo připisováno sv. Augustinovi, jak jsme o tom již mluvili ve 2. kapitole, byla zde snaha obě církevní autority sjednotit. Při tomto sjednocení zastínil Paschasiův pohled na objektivní přítomnost skutečný význam Jeronýmovy teorie. Výsledkem bylo ztotožnění Jeronýmova „dvojího těla“ (*caro*) s historickým a svátostným tělem (*corpus*) Paschasia Radberta a Rabana Maura (srov. schéma 4). Přitom se musela potlačit negativní konotace neúčinného, jiného těla (*alia caro*), aby se mohlo stát „tělem, narozeným z Panny Marie“ a „tělem Vzkříšeného“. Podobně byl pozměněn význam Jeronýmova duchovního těla (*caro spiritualis*), které místo životodárné síly eucharistie označovalo „svátostné tělo“ samo o sobě.

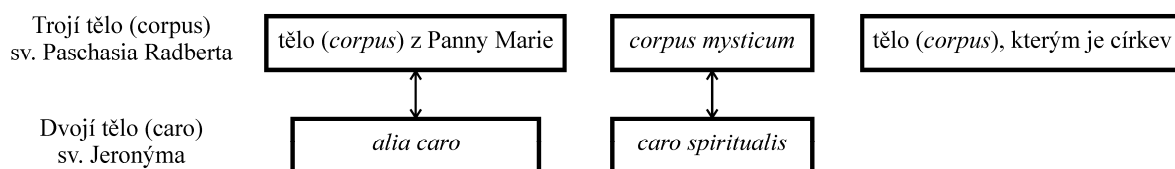


Schéma 4: Sjednocení Paschasiova trojího těla (*corpus*) s Jeronýmovým dvojím tělem (*caro*) v 9. století

Než se dostaneme ve vývoji porozumění pojmům dál, připomeňme, že na slově „duchovní“, podobně jako na slově „mystický“, se v 9. století shodli všichni. Tato slova nebyla totiž v této době ještě považována za nebezpečná, protože v podstatě znamenala totéž co „svátostný“. Duchovní tělo (*caro spiritualis*) spolu s mystickým tělem (*corpus mysticum*) ve smyslu eucharistie se v teologických textech objevovalo až do 12. století¹²⁷.

3.2.3 Nová shoda ve 12. století a *res tantum*

Ve 12. století došlo při reakci na Berengara ke sjednocení Paschasiova historického a svátostného těla Krista a vzniku dvojího těla (*corpus*). Tak nastala další možnost, jak sloučit nově vzniklé dvojí tělo (*corpus*) s Jeronýmovým dvojím tělem (*caro*). „Neúčinné materiální“ tělo (*caro*) sv. Jeronýma bylo ztotožněno s historicko-svátostným tělem (*corpus*) Paschasia Radberta (viz schéma 5). Opět se u Jeronýmova těla (*alia caro*) musela odstranit pejorativní konotace a navíc bylo třeba vysvětlovat všechny tělesné aspekty ve smyslu „esence“¹²⁸. Jeronýmovo *caro spiritualis* se tak dostalo mimo svátostné tělo a bylo chápáno jako účinek této svátosti¹²⁹.

¹²⁷ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit.,142 [161].

¹²⁸ Srov. tamtéž 165 [187].

¹²⁹ Srov. tamtéž 154, 166 [174, 188].

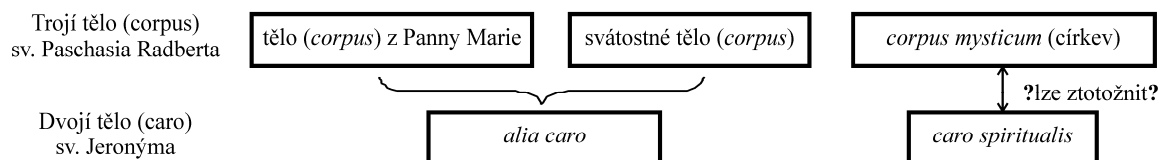


Schéma 5: Sjednocení Paschasiova trojího těla (*corpus*) s Jeronýmovým dvojitým tělem (*caro*) v 12. století

Úplná shoda však tímto ještě nenastala. V 9. století bylo duchovní tělo (*caro spiritualis*) prakticky ztotožněno s mystickým tělem (*corpus mysticum*) Paschasia Radberta. Ve 12. století se posunul význam jak u „duchovního“, tak u „mystického těla“. Přitom došlo k tomu, že nově pochopené *caro spiritualis* se již tolik nepřekrývalo s *corpus mysticum* (tj. s církví). Nicméně stále zde byla patrná snaha o úplnou jednotu. Pokus o úplné sjednocení byl učiněn v rámci svátostné teorie, která se inspirovala sv. Augustinem a která u eucharistie rozlišovala tři prvky: (i) pouze svátost, vnější znamení (*sacramentum tantum*), (ii) svátost i realitu, věc naznačenou znamením, která má ještě hlubší realitu (*res et sacramentum*) a (iii) pouze realitu, konečný plod svátosti (*res tantum*)¹³⁰. Tato teorie, která se stala díky své jasné formulaci brzy klasickou teorií¹³¹, však nebyla plně slučitelná s trojitým tělem Paschasia Radberta: *sacramentum tantum* totiž představovalo svátostné způsoby a nikoli tělo z Panny Marie, a ani *res et sacramentum* plně neodpovídalo svátostnému tělu Ježíše Krista. Pro sjednocení duchovního těla (*caro spiritualis*) s mystickým tělem (*corpus mysticum*) bylo nicméně možné využít určité dvouznačnosti v pochopení pojmu *res tantum*. *Res tantum* totiž chápali církevní autoři dvěma různými způsoby: jednak jako realitu (*res*) a jednak jako sílu a moc (*virtus*) svátosti.

Realitou (*res*) eucharistie byla myšlena v podstatě jednotu církve. Důraz byl kladen na objektivní, sociální realitu, která byla účinkem svátosti těla Kristova. Šlo o symbolismus, rozvinutý apoštolem Pavlem, v němž chléb označoval jednotu těla, církve. Tomuto pojetí *res tantum* je blízké spíše slovo *corpus* a v tomto smyslu chápal *corpus mysticum* i Mistr Šimon (viz str. 26).

Sílu a moc (*virtus*) svátosti pak představovala duchovní účinnost eucharistie, duchovní občerstvení přijímajícího, jeho očistění, oživení a v neposlední řadě i jeho svatost a život věčný. V tomto případě byla středem pozornosti subjektivní zkušenost prožívaná jedním každým komunikantem. Tento přístup měl své kořeny v symbolismu sv. Jana a je pro něj vhodné používat spíše slovo *caro*. Jako sílu (*virtus*) svátosti lze označit i Jeronýmovo duchovní tělo (*caro spiritualis*).

¹³⁰ Srov. tamtéž 168nn [189nn]. Dále LUBAC Henri de: *Katolicismus*, op.cit., 47.

¹³¹ Mezi prvními ji použil Alger z Liège, srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 168 [189].

Porovnání obou pohledů na *res tantum* svátosti eucharistie je pro přehlednost uvedeno v tabulce 1.

Realita (<i>res</i>)	Síla a moc (<i>virtus</i>)
Pavlov symbolismus	Janův symbolismus
1 Kor 10	Jan 6
<i>corpus</i>	<i>caro</i>
symbolika jednoho chleba učiněného z mnoha zrn	chléb jako pokrm, symbol duchovního občerstvení
účinek svátosti	účinnost svátosti
objektivní (sociální) stránka	subjektivní stránka
jednota těla	svatost, život věčný
jednota údů v těle	jednota každého údu s Hlavou
<i>corpus mysticum</i> u Mistra Šimona	<i>caro spiritualis</i> u sv. Jeronýma

Tab. 1: Dvojitý pohled na *res tantum* v případě eucharistie

Tento dvojitý symbolismus se vyskytuje na mnoha místech často bez snahy vzájemného propojení. Tak u Honoria z Autunu čteme: „Tak jako tělo se živí chlebem, tak duše je občerstvována pokrmem Krista; a stejně jako chléb se skládá z mnoha zrn, tak tělo Krista je shromážděno dohromady z mnoha vyvolených.“¹³²

Oba symbolismy se zdají být nezávislé, nicméně lze zde najít jistá styčná místa. Není například jednota každého údu s Kristem v určitém vztahu k jednotě údů mezi sebou navzájem? Není vhodnější považovat za příjemce svátostí celek církve spíše než individuálního člověka?¹³³ Nebo jinak, není jednota s ostatními měřítkem opravdového života v Kristu?¹³⁴ Zřetelné sjednocení obou symbolismů je patrné především u Petra Lombardského, který církev a její jednotu označuje jako *caro mystica* a který se odvažuje tvrdit, že účinek eucharistie je jen jeden. Jinými slovy, pro Petra Lombardského je *res* to samé co

¹³² PL, 118, 817, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 173 [194-195].

¹³³ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 174 [195-196]. Na tomto místě de Lubac zmiňuje korporativní dimenzi slavení eucharistie. McPartlan se domnívá, že v pojetí Henri de Lubaca se Kristus stává korporativním právě eucharistickým společenstvím jednotlivých křesťanů. Tento pohled McPartlan vysvětluje důrazem na svátostné elementy a jejich konsekraci knězem. Kristus je pak ten, který přichází z kříže. McPartlanovi se zdá vhodné rozšířit tento pohled o pojetí křesťanského východu: Pro metropolitu Zizioulaše z Pergamonu je Kristus se svým tělem od počátku korporativní jako žijící střed eucharistické slavicí církve. Důraz je kladen na společenství věřících shromážděných kolem svého biskupa a Kristus je ten, který přichází z budoucího království. (Srov. McPARTLAN Paul: *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*. Edinburg: TT Clark, 1993.)

Osobně se domníváme, že cílem Henri de Lubaca v monografii *Corpus mysticum* nebylo podat úplný systematický pohled na eucharistii. Spíše chtěl vynést na světlo zapomenuté myšlenky, které jsou zachovány ve středověkých textech. Tím byl jeho popis ovlivněn texty, které vybíral. Např. Gerhoh z Reichersbergu (1092 – 1169) mluví o historickém a svátostném těle Krista jako o individuálním těle. Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 97 [112-113], citace 145.

¹³⁴ Srov. tamtéž 175 [196].

*virtus*¹³⁵. Petr Lombardský však nebyl první. Ve skutečnosti bychom toto sjednocení našli obsažené v nauce sv. Augustina¹³⁶. Augustin ve svém 26. traktátu na Janovo evangelium píše o pokrmu, kterým je „*společenství svatých*“¹³⁷. A na stejném místě dodává: „On si přál, aby tento pokrm a nápoj byly chápány jako společenství těla a jeho údů, které je církví předurčených.“¹³⁸ Jak ve výrazu „*společenství svatých*“, tak v „*církvi předurčených*“ můžeme vnímat oba účinky eucharistie: jak *res* (společenství), tak *virtus* (svatých). Proto se Augustin na jiném místě vyjadřuje: „Tělo (*corpus*) je zdokonaleno v nás a my jsme zdokonaleni v těle (*corpus*).“¹³⁹ Ale jak ospravedlnit toto harmonické sjednocení symbolismu apoštola Pavla a evangelisty Jana, sjednocení *res* a *virtus* a také sjednocení těla (*corpus*) a těla (*caro*)?

Vysvětlení nacházíme opět u sv. Augustina v následujícím vyjádření: „Ty mne neproměníš v sebe, jako se děje s jídlem v tvém těle. Místo toho ty se proměníš ve mě.“¹⁴⁰ Tím, že je přirozený symbolismus jídla obrácen, nelze tedy oddělit duchovní pokrm od začlenění do těla, *virtus* od *res*, *caro* od *corpus*, jednotu s Kristem od jednoty mezi sebou navzájem¹⁴¹. Uvedené myšlenky se staly ve středověku zdrojem dalších úvah. Mnozí autoři tento obrácený mechanismus jídla přirovnávají k paradoxu Vtělení: „Stejně tak jako Slovo přijalo smrtelné tělo, aby nás učinilo nesmrtelným, tak se Slovo stalo pokrmem, aby nás včlenilo do svého těla, jemuž on je Hlavou“¹⁴². Nebo ještě jinak: jako věčné Slovo přijalo na sebe smrtelné tělo, tak nyní my smrtelní jsme přijati do jeho nesmrtelného těla¹⁴³.

Tak nerozdílná je moc a realita svátosti. Je tomu tak proto, že duchovní život je korporativní jednotou¹⁴⁴. Tuto jednotu můžeme vnímat ve stručném vyjádření: „*caro mystica, unitas Ecclesiae*“.¹⁴⁵

Přes všechny tyto sjednocující snahy se nakonec v teologii ukázalo vhodnější označit „organismus“ církve jako *corpus* a od *corpus* odlišit *caro*. Hlavním důvodem bylo od-

¹³⁵ Srov. tamtéž 175 [196-197].

¹³⁶ Henri de Lubac si také všímá, že je možné najít Pavlův symbolismus u Jana a Janův u Pavla. Nemluví Kristus v ten večer, kdy ustanovil eucharistii, o tom, abychom byli jedno? Anebo u Pavla, není mana duchovním pokrmem Židů na poušti? Srov. tamtéž 181-183 [203-206].

¹³⁷ PL, 35, 1614, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 176 [198].

¹³⁸ PL, 35, 1614, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 177 [199].

¹³⁹ PL, 36, 422. Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 177 [199].

¹⁴⁰ AUGUSTINUS (překlad M. Levý): *Vyznání*, Praha: Ladislav Kuncíř, 1926, přetisk Praha: Kalich, 1990, Kniha VII, Hlava 10, 16. Citace podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 178 [200].

V tomto vzájemném pronikání Krista s věřícím křesťanem můžeme vidět strukturu perichoretického (nesmíšeného a neoddělitelného) prostupování. Srov. POSPÍŠIL, Ctírad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi (Náčrt trinitární teologie)*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří: 2007, 544.

¹⁴¹ LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 180 [202].

¹⁴² Tamtéž 179 [201]. Jde o jiné vyjádření formule směny. Srov. dále tamtéž 109-110 [124-125].

¹⁴³ Srov. PL, 30, 276 A a LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 179 [201].

¹⁴⁴ Tamtéž 180-181 [202-203].

¹⁴⁵ Tamtéž 184 [207]. Petr Lombardský *caro* a *corpus* vzájemně zaměňuje. Srov. tamtéž 175 [196-197].

dělení *res* od *virtus*. Na jedné straně byla konečná realita (*res*, jednota církve), coby účinek svátosti, postupně vnímána odděleně od eucharistie. Na straně druhé byl *virtus*, coby účinnost svátosti, stále více vnímán jako od této svátosti neoddělitelný¹⁴⁶. Podívejme se nyní na pozadí tohoto vývoje ještě více zblízka.

3.3 Posun teologického myšlení a vztah eucharistie a církve

Doposud by se mohlo zdát, že Henri de Lubac měl velkou zálibu v „archeologii“, v hledání historie a významu jednoho sousloví. Ale ve skutečnosti to nebyl autorův hlavní záměr. Prvních 9 kapitol monografie *Corpus mysticum* je třeba vnímat pouze jako přípravu půdy pro diskuzi v 10. kapitole. V ní pak de Lubac chce na historii jednoho pojmu ilustrovat jak hlubokou spojitost mezi eucharistií a církví, tak posun myšlení, který se v teologii uskutečnil ve vrcholném středověku. Právě na drobných nuancích v eucharistické terminologii de Lubac odkrývá poměrně výrazné změny v teologickém uvažování¹⁴⁷. Předem můžeme říci, že de Lubac má daleko k tomu, aby veškerý vliv připsal jednomu muži – Berengarovi z Tours. Ve skutečnosti Berengar jen urychlil vývoj, který byl nezadržitelný.

Dříve, než přejdeme k otázce tohoto posunu v myšlení, upřesníme představu eucharistie jako obrazu a pravdy, abychom se mohli v další části věnovat novému vnímání symbolismu a také důležitosti rozumu a víry pro pochopení tajemství. Poté nás bude zajímat, jaký dopad měla změna teologického myšlení na eucharistickou nauku. Dále se krátce zastavíme u svátostného pochopení církve a jeho vlivu na ekleziologii 2. vatikánského koncilu. Nakonec se vrátíme k nejvhodnějšímu významu *corpus mysticum*.

3.3.1 Eucharistie jako pravda (*veritas*) a obraz (*figura, typus*)

V 2. kapitole jsme popsali vývoj pojmu *corpus mysticum*, který v době Paschasia Radberta označoval eucharistii, a poté se „kuriózní“ cestou dostal u Mistra Šimona a papeže Bonifáce VIII. až k označení církve. Cestu opačným směrem než *mysticum* (tj. od označení církve k eucharistii) prošlo adjektivum pravé (*verum*). Nutno ovšem říci, že nebylo jistě nemyslitelné označit eucharistii zároveň jako *corpus mysticum* a *corpus verum*, tak jak to udělal například Paschasius Radbertus (viz str. 18). Eucharistie totiž byla vnímána jako obraz (*figura, typus*) i jako pravda (*veritas*). Zde je však nutné upřesnění.

V pojetí církevních otců bylo svátostné tělo znamením (obrazem) konečné reality, kterou byla jednota církve (nikoli tělo z Panny Marie!). Zároveň však byla eucharistie

¹⁴⁶ Vhodné místo pro *virtus* a také Jeronýmovo *caro spiritualis* je někde mezi eucharistií a církví.

¹⁴⁷ Srov. tamtéž 245 [275-276].

pravdou, protože byla naplněním starozákonních obětí a rituů a později především proto, že zde bylo skutečně přítomné tělo Ježíše Krista. V tomto smyslu byla eucharistie označována jako *corpus verum et mysticum* (srov. schéma 6).

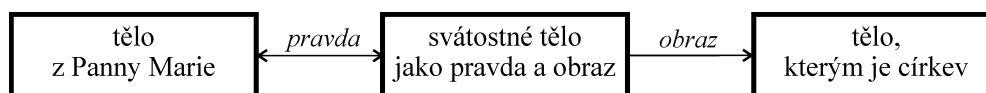


Schéma 6: Svátostné tělo jako pravda a obraz

V době Berengarově byl kladen takový důraz na *corpus verum*, že pro mystický prvek eucharistie již nezbylo místo (srov. schéma 8 jako reakci na schéma 7). Postupně se zcela zapomnělo na to, že eucharistie je také obrazem církve¹⁴⁸. Ekleziální symbolismus tak ztratil význam.

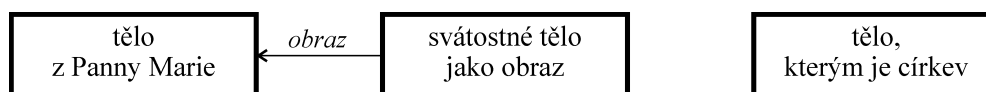


Schéma 7: Berengar a svátostné tělo jako obraz

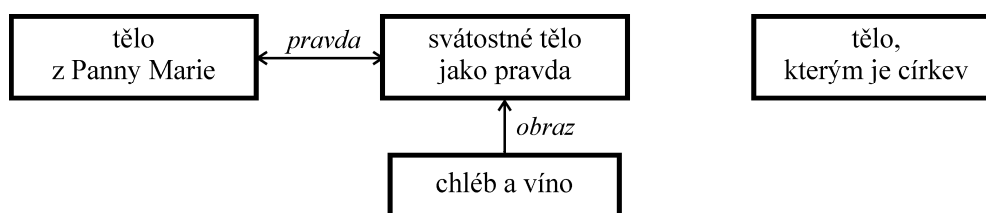


Schéma 8: Ultraortodoxní teologové a svátostné tělo jako pravda

Pokud autoři používali výraz eucharistie ve smyslu obrazu (*figura, typus*), pak měli na mysli svátostné způsoby¹⁴⁹. Proto nemohly být plně pochopeny starověké texty, jejichž význam byl pozměněn tak, aby byl slučitelný s ortodoxií. Přitom se nebralo na zřetel, že reálnou přítomnost neznevažuje eucharistie jako obraz o nic méně než eucharistie vnímaná jako pravda. Právě v nepochopení výrazů jako obraz a pravda¹⁵⁰, tkvěla příčina většiny sporů o eucharistii.

Můžeme se ptát, který z naznačených pohledů je vhodnější, zda eucharistie vnímaná spíše jako obraz nebo spíše jako pravda? K odpovědi je vhodné využít hluboké spojitos-

¹⁴⁸ Srov. tamtéž 221 [248].

¹⁴⁹ Srov. tamtéž 217 [244].

¹⁵⁰ Změnu pochopení pojmu „pravda“ můžeme demonstrovat plně na sv. Bernardovi (1090 – 1153), který píše: „Jistý klerik [...] se opovážil tvrdit, že v eucharistii je pouze svátost a nikoli realita svátosti a že jenom posvěcení a nikoli pravda těla.“, tamtéž 212 [238-239].

ti eucharistie s Písmem¹⁵¹. Na eucharistii se lze totiž podívat na základě dvojího pochopení vztahu mezi Starým a Novým zákonem.

V prvním pojetí můžeme eucharistii, podobně jako Nový zákon, chápat jako definitivní naplnění starozákonních ritů. Chápáno takto, pak je přechod (pascha) od předobrazů k pravdě již uskutečněn¹⁵². Vzhledem k tomu, že je kladen důraz na reálnou přítomnost, tedy že v eucharistii je přítomen Kristus, jde o stejnou oběť jako na Kalvárii. „Konečná“ realita (pravda) se tak nalézá uvnitř svátosti.

V druhém pojetí se Nový zákon a eucharistie vnímají stále jako mezistupeň mezi stíny Starého zákona a plností reality v Nebeském Jeruzalémě¹⁵³. Není zde ovšem důvod posuzovat tento obraz konečné reality jako něco nedokonalého. Vždyť sám Syn je nazván jako dokonalý obraz Otce a přitom má stejnou důstojnost jako Otec. Také pojetí Krista „zprostředkovatele“ je plně slučitelné s vnímáním přítomnosti Kristova těla v eucharistii jako „prostředku“ ke konečné jednotě Kristova těla, to je církve¹⁵⁴. V tomto pojetí je tedy kladen důraz spíše na aktivitu *mysteria* a definitivní naplnění pravdy je kladeno mimo svátostné tělo.

Oba pohledy jsou stejně oprávněné. Ve středověku však *communio* ustoupilo oběti, akce ustoupila reálné přítomnosti, a proto převážilo první pojetí¹⁵⁵. Nicméně i v současné liturgii mše svaté máme dochovány oba aspekty: první je často zahrnut v modlitbě preface, zatímco druhý v modlitbě po přijímání¹⁵⁶.

3.3.2 Symbolismus a dialektika

Stejně jako došlo k nepochopení pojmů obraz a pravda, došlo též k vyprázdnění obsahu symbolismu. Henri de Lubac nazývá symbolismem tradiční myšlení církevních otců, kteří viděli hluboký (ontologický¹⁵⁷) vztah mezi obrazy a konečnou realitou. Naopak jako nevhodné se jeví označit za symbolistu Berengara¹⁵⁸. U něho se totiž stal symbolismus prázdnou alegorií. Berengara, který je se sv. Anselmem (kolem 1033 – 1109) a Abelardem (1079 – 1142) považován za zakladatele moderní teologie, lze označit spíše jako racionalistu a dialektika. Jeho dialektické myšlení se projevilo především tím, že

¹⁵¹ Není eucharistie označována často jako Nová smlouva, stejně jako Nový zákon?

¹⁵² Srov. tamtéž 201 [226].

¹⁵³ Blíže k definitivní pravdě v podstatě, blíže ke stínům Starého zákona ve formě. Srov. tamtéž 194 [218].

¹⁵⁴ Srov. tamtéž 197 [221].

¹⁵⁵ Srov. tamtéž 204 [229-230].

¹⁵⁶ Srov. tamtéž.

¹⁵⁷ Srov. tamtéž 256 [288].

¹⁵⁸ Srov. tamtéž 225 [252-253].

u eucharistie oddělil obraz od pravdy a položil důraz na obraz (viz schéma 7)¹⁵⁹. Jeho dialektika mu zabránila, aby v plnosti pochopil Augustinovo: „*Christus unus, Christus plenus, Christus totus, Christus integer*“¹⁶⁰. Do stejné pasti dialektiky však neupadl jen Berengar. Ultraortodoxní teologové v reakci na Berengara taktéž oddělili u eucharistie pravdu od obrazu, avšak tentokrát položili důraz na pravdu (viz schéma 8)¹⁶¹. Obraz se stále více stával pouhou metaforou. Tímto symbolismus utřil smrtelnou ránu a dialektika, která si s nově vyvstalými problémy dokázala lépe poradit, naopak začala nabírat na síle¹⁶². Znamení času v této době představovala role rozumu uplatňovaná při kladení otázek a při obraně tajemství víry.¹⁶³

3.3.3 Pochopení tajemství

Rozdíl mezi symbolickým a dialektickým myšlením byl zřetelný právě na vztahu mezi rozumem a vírou, jinými slovy na procesu porozumění tajemství.

V době otců se setkáváme s představou, že rozum sám nedokáže dokonale probádat tajemství. Jen s rozumem nevystačíme. Na druhou stranu je však víra, která není podepřena rozumem, prázdná.¹⁶⁴ Každá zjevená pravda, tajemství, nás vyzývá k přijetí vírou, ale také nás vyzývá k otázkám, k hlubšímu porozumění, k hledání smyslu. Víra si žádá další pochopení tajemství: mystické, anagogické. Duchovní, kontemplativní porozumění tajemství, nahlížení na konečnou realitu je pak výsledkem rozumu osvíceného vírou. Nelze tedy stavět víru proti rozumu a pochopení¹⁶⁵. Sv. Augustin se vyjadřuje pregnantně: „Věřím, abych chápal, a chápu, abych lépe věřil.“¹⁶⁶ Právě tato shoda intelektu s mystikou činí dle Henri de Lubaca Augustina velkým¹⁶⁷.

Ve 12. století také platilo, že víra si žádá další pochopení. Ale proces a cíl tohoto pochopení byl již jiný¹⁶⁸. Pro Anselma a další se stává porozumění pouze obhajobou, demonstrací víry (srov. 1 Petr 3,15). Myšlení bylo orientované na důkaz, apologetiku: ukázat, v co věřit, a bránit se proti heretikům¹⁶⁹. Jako reakce proti takovému křesťanskému raci-

¹⁵⁹ Oddělil také tělesné a duchovní přijímání. Jiné separace lze nalézt v tamtéž 226 [253-254].

¹⁶⁰ Srov. PL, 44, 145; PL, 35, 1622; PL, 36, 399, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 226 [253-254].

¹⁶¹ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 222-223 [249-250].

¹⁶² Srov. tamtéž 228 [256].

¹⁶³ Srov. tamtéž 227 a 229 [255 a 257].

¹⁶⁴ Srov. tamtéž 231 [259].

¹⁶⁵ Není shoda rozumu a mystiky zřetelná také v tom, že slovo moudrost označuje jak lidský rozum, tak tajemství Božího Slova? Srov. tamtéž 235 [263-264].

¹⁶⁶ PL, 38, 258, citováno podle KKC, čl. 158.

¹⁶⁷ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 234 [262-263].

¹⁶⁸ Srov. tamtéž 237 [265-266].

¹⁶⁹ Srov. tamtéž.

onalismu byla čistá víra (bez vtažení rozumu). Tak se stalo, že tajemství, kterému máme porozumět, se stává zázrakem, kterému musíme věřit¹⁷⁰. Koncept pochopení tajemství vírou a rozumem byl na ústupu.

3.3.4 Dopad na eucharistickou nauku a na vztah eucharistie k církvi

Právě tento obrat v křesťanském myšlení (od symbolismu k dialektice a od porozumění tajemství k obraně víry) můžeme vnímat jako příčinu změn v eucharistické nauce¹⁷¹. Velmi ilustrativním příkladem této změny jsou různé odpovědi na otázku, proč se Kristus dává v eucharistii ve formě chleba a vína. Ve starověku byla v odpovědi rozvinuta rozsáhlá symbolika chleba a vína¹⁷². Ve středověku se ale začal uplatňovat jiný důvod, a to vyzkoušení naší víry. Alger z Liège píše: „Aby skryté tajemství vyzkoušelo víru k získání zásluh.“¹⁷³ Zapomnělo se na ekleziální symbolismus. Tím byla církev oddělena od tajemství eucharistie, zatímco eucharistie byla z apologetických důvodů prakticky ztotožněna s historickým tělem Krista. Dříve byla církev vnímána jako „realita a nikoli svátost“, tzn. realita naznačená eucharistií, která však již nic dalšího nenaznačuje (*res significata sed non significans*). Nyní Petr Lombardský, který jako první uvádí *caro mystica* ve smyslu církve, píše o církvi, že je „realita označená, ale nikoli obsažená (ve svátosti)“ (*res significata et non contenta*)¹⁷⁴. Konečná realita svátosti (církve) tak byla úplně postavena mimo eucharistii. Stalo se tak přesně v době, kdy byla církev označena jako *caro mystica* a *corpus mysticum*. Celý vývoj eucharistické nauky můžeme tedy popsat následujícím schématem v rámci trojího těla¹⁷⁵:

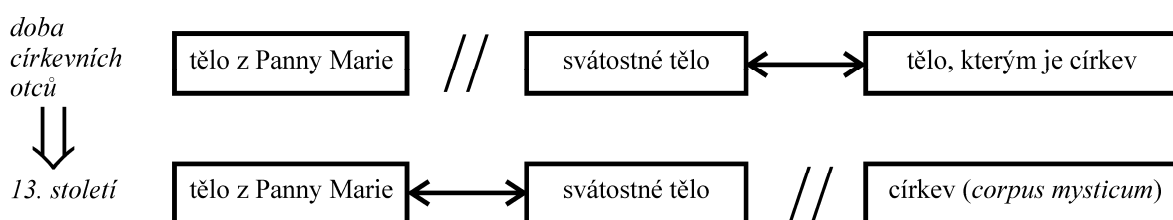


Schéma 9: Vývoj eucharistické nauky v rámci trojího těla

¹⁷⁰ Srov. tamtéž 240 [269-270].

¹⁷¹ Srov. tamtéž 238 [266-267].

¹⁷² Viz např. Tab. 1. Ještě ve středověku píše Mistr Šimon: „Proč se Kristus přijímá pod způsobami chleba a vína? Můžeme říci, že ve svátosti oltářní jsou dvě věci: pravé Kristovo tělo, a to, co značí, totiž jeho tělo tajemné, církve. Nuže, jako se dělá jeden chléb z mnoha zrn, a jsou nejprve namočená, rozemleta a upečená, aby se z nich stal chléb, tak i Kristovo tajemné tělo, to je církev, vytvořená z mnoha osob jako zrn, je namočená křestní vodou. Je rozemleta mezi dvěma mlýny dvou zákonů, Starého a Nového, nebo mezi dvěma mlýny naděje a bázně... Nakonec je upečená na ohni utrpení a soužení, aby si zasloužila být Kristovým tělem [...]“. Citace podle LUBAC Henri de: *Katolicismus*, op.cit., 45-46.

¹⁷³ PL, 180, 821, citováno podle LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 242 [271-272].

¹⁷⁴ Srov. PL, 191, 1642 A a LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 245-246 [276].

¹⁷⁵ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 256 [288].

Křesťanský starověk se zajímal především o účinek svátosti, o církev. Tento „ekleziální realismus“ byl přitom zárukou reálné přítomnosti Krista v eucharistii¹⁷⁶. Reálná přítomnost Krista byla nezpochybnitelná i přes nejednoznačnou, symbolickou terminologii. De Lubac se ptá: Jak bychom mohli být jedno, kdyby Kristus byl v eucharistii obsažen pouze symbolicky? Je náhoda, že v době reformace, kdy se vytratila představa církve jako těla Kristova, se také začala zpochybňovat reálná přítomnost ve svátosti?¹⁷⁷ Je zřejmé, že ekleziální symbolismus a eucharistický realismus se vzájemně podporují¹⁷⁸.

Oddělení církve od eucharistie ovlivnilo jak eucharistickou nauku tak ekzeziologii¹⁷⁹. Na jedné straně totiž můžeme vidět růst individualistické zbožnosti a úcty k eucharistii; na straně druhé se u církve jako *corpus mysticum* nebezpečně vyprázdnil význam slova mystický, protože již neoznačoval vztah církve k eucharistii. Sousedství „mystické tělo“ podlehl nebezpečí zduchovnění a v době reformace bylo vnímáno jako opozice k materiálnímu a tudíž viditelnému tělu. V katolické reakci na reformaci přestávala být církev vnímána jako tajemství, důraz byl dán na dokonalou viditelnou společnost. Juristické pochopení církve pak bránilo jejímu pochopení svátostnému až do 19. století¹⁸⁰.

3.3.5 Druhý vatikánský koncil a svátostné pochopení církve

O vlivu Henri de Lubaca na 2. vatikánský koncil již byla řeč v 1. kapitole. Na tomto místě však zbývá zastavit se ještě u jednoho bodu v ekzeziologii koncilu, který souvisí s tématem bakalářské práce, a sice že Henri de Lubac svou monografií *Corpus mysticum* zdůraznil vztah církve k eucharistii a oživil tak svátostné pochopení církve. Koncilní a pokoncilní ekzeziologie mluví o církvi jako o základní svátosti (*Grundsakrament*). V dokumentech 2. vatikánského koncilu nacházíme sakramentální pojetí církve hned na několika místech¹⁸¹. V prvním článku věroučné konstituce o církvi *Lumen Gentium* čteme: „Církev je totiž v Kristu jakoby svátost neboli znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva.“ Na první pohled se nám toto vyjádření může zdát daleko od problematiky rozebírané v této práci. Při bližším pohledu však můžeme zahlédnout hlubší

¹⁷⁶ Srov. tamtéž 252 [283-284].

¹⁷⁷ Srov. tamtéž.

¹⁷⁸ Např. C.V. Pospíšil ilustroval úzký vztah eucharistické nauky a ekzeziologie na prvním sporu o eucharistii (Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Konsubstanciační a remanenční teorie jako teologický problém, in: *Teologické texty* 16 (2005) 95-99). V tomto článku ukázal, jak se Paschasiův a Rattramův (Berengarův) pohled na eucharistii může projevovat v ekzeziologii a christologii.

¹⁷⁹ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 259 [291-292].

¹⁸⁰ Srov. KUNETKA, František: *Úvod do liturgie svátostí*, op.cit., 286.

¹⁸¹ Např. LG 1,9,48; GS 42,45; AG 1,5; Srov. KUNETKA František: op.cit., 288.

spojitost¹⁸². Není spojení církve s Kristem nejviditelnější právě v eucharistii? Pak můžeme ve „vnitřním spojení s Bohem“ vidět vertikální účinek eucharistie přinášející spásu (*virtus sacramenti*, Janův symbolismus). „Jednota celého lidstva“ bude v této souvislosti vnímána jako horizontální projev eucharistického společenství (*res sacramenti*, symbolismus apoštola Pavla).

3.3.6 Nejvhodnější význam *corpus mysticum*

V popisu vývoje termínu *corpus mysticum* Henri de Lubac ukázal, jak tento výraz prošel poměrně složitou cestu od označení eucharistie k označení církve. V obojím případě bylo použití slova *mysticum* oprávněné. Nejdříve *corpus mysticum* znamenalo posvátné znamení (*corpus mysticum* jako svátostné tělo mysticky naznačující církev) a poté představovalo posvátné tajemství (*corpus mysticum* jako církev mysticky označená eucharistií)¹⁸³. Protože mezi tajemstvím skutečné přítomnosti a tajemstvím těla církve existuje hluboká souvislost¹⁸⁴, zdá se nejvhodnější hledat význam *corpus mysticum* někde mezi. Přijetím eucharistie je věřící zároveň přivtělen k církvi¹⁸⁵. Přijmout Krista a být přijat do jeho Těla od sebe nelze oddělit. Označení adjektivy se může měnit, nicméně to ještě neznamená, že by tím v eucharistické nauce automaticky docházelo k podstatné změně. Proto také, jak ukazují protivníci Berengarovi, označení církve jako *corpus mysticum* a zdůraznění eucharistie jako *corpus verum* nevedlo okamžitě ke změně v pojetí eucharistie. Způsob myšlení se měnil pozvolna¹⁸⁶. Došlo k vývoji, který neznamenal vždy pouze pokrok, ale někdy šlo zároveň úpadek¹⁸⁷. A tak dnes, po několika stoletích, můžeme v mysli mnoha věřících najít pouze tušení souvislosti mezi tělem eucharistickým a tělem církve¹⁸⁸. Jaké jsou jejich představy o církvi? Co činí církev církví? Je slovo „tělo“ u církve použito jen metaforicky pro označení organismu? Jde pouze o shromáždění věřících s institucionálně zabezpečenou jednotou? Nebo je zde silnější pouto, hlubší jednota? Henri de Lubac nachází odpověď: Tak jako v biblické oblasti je mnoho slov Písma svatého sjednoceno jedním Slovem Otce, tak se ekleziální tělo stává skutečným tělem Krista působením jeho Ducha¹⁸⁹. Eucharistie je pak tím tajemným základem, který dává konkrétní formu této ekleziální jednotě. „Eu-

¹⁸² Spojitost svátostnosti církve a eucharistie je zmíněna i v encyklice Jana Pavla II.: *Ecclesia de Eucharistia*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, čl. 24.

¹⁸³ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 251 [282-283].

¹⁸⁴ Pokud bychom tento vztah popřeli, bude *corpus mysticum* prázdnou metaforou a církev pouhým externím seskupením věřících.

¹⁸⁵ Srov. LUBAC Henri de: *Katolicismus*, op.cit., 49.

¹⁸⁶ Srov. LUBAC Henri de: *Katolicismus*, op.cit., 48.

¹⁸⁷ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 236 [264-265].

¹⁸⁸ Srov. LUBAC Henri de: *Katolicismus*, op.cit., 48.

¹⁸⁹ Srov. LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum*, op.cit., 88-89 [102-103].

charistie utváří církev“, píše Henri de Lubac¹⁹⁰. A stejná slova společně s krásným shrnutím tradiční nauky nacházíme v Katechismu katolické církve:

„Jednota mystického těla: eucharistie utváří církev. Ti, kdo přijímají eucharistii, jsou mnohem úžeji spojeni s Kristem. Stejným poutem je Kristus spojuje se všemi věřícími v jednom jediném těle: v církvi. Přijímání obnovuje, posiluje a prohlubuje toto přivtělení k církvi, které již bylo uskutečněno prostřednictvím křtu. Křtem jsme byli povoláni utvořit jedno jediné tělo. Eucharistií se naplňuje toto povolání: ‘Kalich požehnání, který žehnáme — není to účast v Kristově krvi? Chléb, který lámeme — není to účast v Kristově těle? Protože je to jeden chléb, tvoříme jedno tělo, i když je nás mnoho, neboť všichni máme účast na jednom chlebě’ (1 Kor 10,16-17): Jste-li tělo Kristovo a jeho údy, je na oltáři Páně předkládáno vaše tajemství a vy přijímáte své tajemství. Odpovíte ‘Amen’ (Ano, tak tomu je!) na to, co přijímáte, a touto svou odpovědí to podepisujete. Vždyť se ti říká: ‘Tělo Kristovo’, a ty odpovídáš: ‘Amen’. Buď tedy údem Kristovým, aby tvé Amen bylo upřímné.“¹⁹¹

¹⁹⁰ Tamtéž 88 [102]. Tuto větu musíme vidět v celku všech svátostí. Henri de Lubac na jiném místě píše: „svátosti vytvářejí církev“ (srov. LUBAC Henri de: *Katolicismus*, op.cit., 40). S ohledem na 1 Kor 12,13 to platí především o křtu.

Dále se k větě „eucharistie utváří církev“ často připojuje, že „církev utváří eucharistií“. Z pohledu hermeneutiky mystéria (srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Hermeneutika mysteria*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří: 2005) bychom opět mohli mluvit o hermeneutickém kruhu, deduktivním a induktivním momentu a perichorezi církve a eucharistie. Vezmeme-li v úvahu „trojjediné“ tělo Kristovo u Paschasia Radberta (viz str. 18), vzájemný vztah a pronikání se netýká jen eucharistie a církve, ale také těla z Panny Marie (srov. PIUS XII.: *Encyklika Mystici Corporis*, čl. 60 a 63). Není eucharistie a církev v tom samém okamžiku tělem vzkříšeného Pána? Nečiní právě eucharistie identickým tělo Krista a tělo církve?

¹⁹¹ KKC, čl. 1396.

Závěr

Na předchozích stránkách jsme v díle Henri de Lubaca hledali odpověď na dvě základní otázky. První se týkala původu, vývoje a významu pojmu *corpus mysticum* (viz 2. kapitola), zatímco druhá se snažila vysvětlit změnu chápání tohoto výrazu, která se odehrála v období vrcholného středověku (viz 3. kapitola). Na tomto místě se nejdříve pokusíme o shrnutí nejdůležitějších poznatků. Poté se nastolením několika otázek zmíníme o dopadu tématu na situaci současného věřícího člověka.

Výraz *corpus mysticum* je někdy spojován přímo s apoštolem Pavlem. Nicméně toto sousloví není biblického původu. Apoštol sám mluví o Kristově těle (*corpus*) bez potřeby přidávat adjektivum *mysticum*. Pokud se nějaké adjektivum objevuje, jedná se zpravidla o „jedno“ tělo. Až do 9. století nebylo potřeba rozlišovat jednotlivá těla Kristova. V okamžiku, kdy církevní otcové mluví o těle Kristově, myslí církev. A to platilo i v eucharistickém kontextu, protože otcům šlo především o účinek svátostného těla: jednoho chleba a jednoho kalichu. Účinkem však nebylo nic jiného než jednota církve. Když se v 9. století biskup Amalarius z Met pokusil pomocí tzv. *corpus triforme* rozlišit jednotlivé aspekty Kristova těla, narazil na velký odpor. Arcijáhen Florus z Lyonu ho označil za nepřítele jednoty církve, protože nazývá tělo Kristovo trojím. Krátce na to opat Paschasius Radbertus zmiňuje ve své knize *Liber de corpore et sanguine Domini* trojí výskyt těla Kristova v Písmu. V případě Paschasia Radberta *triplex modus corporis Christi* představoval tělo narozené z Panny Marie, svátostné (mystické) tělo a tělo, kterým je církev. Aby byla zachována jak jednota těla a zároveň byly zdůrazněny rozdíly mezi třemi aspekty Kristova těla, mluví Gottschalk o tom, že tělo je „rozdílné podle druhu, jedno v přirozenosti“. Jedinečné tělo Kristovo je tak zároveň jedno a trojí.

V rámci rozlišování jednotlivých těl Krista bylo nutné terminologicky odlišit svátostné tělo. Protože za *corpus par excellence* byla považována církev, byl pro svátostné tělo použit termín *corpus mysticum* (častěji též *caro mystica*). A zde můžeme spatřovat zrod termínu *corpus mysticum*. Tento pojem používali v 9. století všichni aktéři sporu o eucharistii, jak „extrémní realista“ Paschasius Radbertus, tak „spiritualista“ Ratramnus, Rabanus Maurus, Gottschalk a další. V samotném pojmu nemůžeme proto ještě hledat problém realismu a symbolismu, který vyvrcholil až o několik století později. Jak ale vysvětlit tuto terminologickou shodu? Henri de Lubac je toho názoru, že se v 9. století nechali autoři

inspirovat texty Hesychia Jeruzalémského, který použil výraz *σώμα μυστικόν* v alegorické exegesi na 22. kapitulu knihy Leviticus.

Až do 11. století je církev stále označována jako tělo (*corpus*) bez potřeby upřesnění. Situace se ale začala radikálně měnit důsledkem dalšího sporu o eucharistii, který tentokrát vyvolal Berengar z Tours a který pramenil z nepochopení výrazů pravda (*veritas*) a obraz (*figura*) ve vztahu ke svátostnému tělu. Berengarovy texty vyvolaly obavu, zda v jeho nauce ještě zůstává místo pro skutečné tělo Kristovo. Přirozeným důsledkem sporu bylo zesílení totožnosti historického a svátostného těla, a proto se jakékoliv terminologické odlišování svátostného těla od těla z Panny Marie stalo podezřelým. Pro eucharistii i pro církev se znovu začalo používat označení „tělo“ bez přídavného jména. Zároveň se ale objevila potřeba jednotlivá těla od sebe odlišit. Zatímco svátostné tělo nemohlo být označeno „podezřelými“ adjektivy, mohla být adjektivy odlišena církev. Tak se stalo, že se znovu objevil výraz *corpus mysticum*, tentokrát pro označení církve. Petr Lombardský v polovině 12. století mluví o církvi jako *caro mystica*. O několik let poté můžeme najít první výskyt výrazu *corpus mysticum* ve smyslu církve u Mistra Šimona.

Tento poměrně dramatický vývoj, doktrinální rozepře, vyprchání symbolismu církevních otců, přechod od porozumění tajemství k obraně víry, to vše ještě automaticky neznamenalo okamžité změny v eucharistické nauce. Od křesťanského starověku až do doby sv. Tomáše Akvinského se všichni shodnou na tom, že podstatným plodem svátosti je jednota: jednota každého údu s Kristem (symbolismus sv. Jana) a jednota údů mezi sebou navzájem (symbolismus apoštola Pavla). Přes různé označení a chápání eucharistie nebylo svátostné tělo možné oddělit od těla, kterým je církev. Církev jako *corpus mysticum* představovala tělo mysticky naznačené eucharistií. Adjektivum *mysticum* tak bylo hmatatelným vyjádřením vztahu eucharistie a církve.

Situace se změnila v době, kdy se z výrazu *corpus mysticum* stává terminus technicus pro označení církve a kdy se vnímání církve odtrhlo od tajemství eucharistie. Toto oddělení bylo umožněno vznikem politicko-juristických ekleziologií při sporu o moc papeže a císaře. V roce 1302 se objevilo *corpus mysticum* poprvé v církevním dokumentu, v bulle *Unam Sanctam* Bonifáce VIII. Následné oddělení církve od eucharistie ovlivnilo jak eucharistickou nauku tak ekleziologii. Na jedné straně totiž můžeme vidět růst individualistické zbožnosti a úcty k eucharistii; na straně druhé se u církve jako *corpus mysticum* nebezpečně vyprázdnil význam slova mystický, protože již neoznačoval vztah církve k eucharistii. Sousedství „mystické tělo“ podlehl nebezpečí zduchovnění a v době reformace bylo vnímáno jako opozice k materiálnímu a tudíž viditelnému tělu.

Položme si nyní otázku, jaká je situace dnes? Základní teze Henri de Lubaca v monografii *Corpus mysticum* (jakož i v 3. kapitole *Katolicismu*) je, že jedinečné tělo Kristovo je zároveň jedno a trojí. Proto kauzalita mezi Kristem, eucharistií a církví nemůže být dostatečně silně vyjádřena. V rámci *triplex modus corporis Christi* Paschasia Radberta nelze nevnímat určité prvky perichoretického prostupování. Tak se dnes setkáváme s tvrzením, že „eucharistie utváří církev a církev utváří eucharistii“. Ale jaký vztah vnímají katoličtí věřící mezi tělem Krista v eucharistii a tělem Krista, kterým je církev? Nevnímají stejné označení „tělem Krista“ jako pouhou shodu okolností bez hlubšího významu a „mystické tělo“ církve pouze jako metaforu? Neodpovídalo by v trinitologii oddělování církve od eucharistie a od těla z Panny Marie latentnímu triteismu? Pokud totiž svátostnému tělu nepřiznáme reálný vztah k tělu, kterým je církev, nejde o podobně pokřivenou nauku jako odmítnutí reálného vztahu eucharistie k tělu z Panny Marie? Nejde o herezi analogickou k té Berengarově, tentokrát ale málo reflektovanou ve vlastních řadách? A můžeme se ptát ještě dál. Pokud je církev Kristovým tělem, věříme v „tajemství, kterým jsme my“? Věříme, že je církev reálnou přítomností Krista ve světě, i když často zamlženou? Rozlišujeme skutečné tělo Páně (srov. 1 Kor 11,29)? Je opravdu těžké uvěřit v tajemství církve, je to těžší než uvěřit „zázraku“ transsubstanciace. Proto Paschasius Radbertus píše, že „tajemství církve je [...] těžší k uvěření než tajemství Kristovo, podobně jako tomuto tajemství bylo těžší uvěřit nežli tajemství Boha.“ Jestliže se Kristus a jeho kříž stal pohoršením pro židy a pohany, stává se církev pohoršením pro mnoho křesťanů.

Všechny tyto závěrečné poznámky nás nutí k zamyšlení se nad současným stavem, který není tolik vzdálený době, ve které psal své první dvě monografie Henri de Lubac. Předkládaná práce nás staví před výše uvedené otázky, zároveň však na ně nedává odpověď. Kladli jsme si za cíl „zpracovat“ vztah eucharistie a církve v díle Henri de Lubaca. Další zpracování tématu v rámci celé de Lubacovy teologické práce, zasazení myšlenkového odkazu jezuitského kardinála do proudu současné ekleziologie a hlubší promyšlení důsledků pro dnešního člověka tak zůstává otevřeno pro další práci.

Přehled použitých symbolů a zkratk

- AG Ad Gentes, dekret 2. vatikánského koncilu o misijní činnosti církve
čl. článek
- GS Gaudium et Spes, pastorální konstituce o církvi v dnešním světě
- KKC Katechismus katolické církve, Praha: Zvon, 1995.
- LG Lumen Gentium, dogmatická konstituce 2. vatikánského koncilu o církvi
- PG Patrologiae cursus completus..., Series graeca et orientalis, ed. J.P. Migne, Paris 1857-1886
- PL Patrologiae cursus completus..., Series latina, ed. J.P. Migne, Paris 1877-1890
- srov. srovnej

Seznam literatury

Základní literatura

- LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum: Eucharistie und Kirche im Mittelalter*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969.
- LUBAC Henri de: Paradoxy církve, in *Teologické Texty* 18 (2007) 20-21.
- LUBAC Henri de: *Katolicismus. Společenská hlediska dogmatu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995.
- LUBAC Henri de: V jakém smyslu je Církev tajemství?, in: *MKR Communio* 3-4 (2000) 293-310.
- LUBAC Henri de: *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- VODERHOLZER Rudolf: *Meet Henri de Lubac. His Life and Work*. San Francisco: Ignatius Press, 2008

Doplňková literatura

- AUGUSTINUS (překlad M. Levý): *Vyznání*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1926, přetisk Praha: Kalich, 1990.
- BEASLEY-MURRAY George R.: *Word Biblical Commentary. Vol. 36 – John*, 2. vyd., Nashville: Thomas Nelson, 1999.
- BOGNER Václav a kol.: *Nový Zákon*, Praha: ČLK, 1989.
- BROŽ Prokop: Církev působí eucharistii a eucharistie působí církev, in: *MKR Communio* 2 (2006) 180-196.
- Corpus Christi Mysticum, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, sv. 2, 3.vyd., Freiburg im Breisgau: Herder, 1993-2001, 1318 – 1319.
- Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství: 2002.
- Eucharistische Ekklesiologie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, sv. 3, 3.vyd., Freiburg im Breisgau: Herder, 1993-2001, 970.
- FITZMYER Joseph A.: *First Corinthians. The Anchor Bible, Vol. 32*, New York: Doubleday, 2008.

- JAN PAVEL II.: *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství: 2003.
- Katechismus katolické církve*, Praha: Zvon, 1995.
- KUNETKA František: *Úvod do liturgie svátostí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- McPARTLAN Paul: *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*. Edinburg: TT Clark, 1993.
- PIUS XII.: *Encyklika Mystici Corporis*,
http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi_en.html, (22.6.2009).
- PORSCH Felix: *Evangelium sv. Jana*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- POSPÍŠIL Ctirad Václav: Konsubstanciační a remanenční teorie jako teologický problém, in: *Teologické texty* 16 (2005) 95 - 99.
- POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Hermeneutika mysteria*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství: 2005.
- POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi (Náčrt trinitární teologie)*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství: 2007.
- RATZINGER Josef: *Církev jako společenství*. Praha: Zvon, 1994.
- SCHMAUS Michael: *Sviatosti*. Řím: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda 1981.

Anglická anotace

Name of Bachelor Thesis: Corpus Mysticum as a Relation between the Eucharist and the Church in the Work of Henri de Lubac

Author: Ing. Daniel Klír, Ph.D.

Faculty: Catholic Theological Faculty, Charles University in Prague

Department: Department of Dogmatic and Fundamental Theology

Thesis supervisor: Th.Lic. Prokop Brož, Th.D.

Keywords: Body of Christ, Eucharist, Church, Middle Age, Henri de Lubac

Abstract:

The major concern of this bachelor thesis is the relation between the Eucharist and the Church in the work of Henri de Lubac. The thesis is divided into three chapters. The first chapter presents a brief summary of the life and work of Henri de Lubac. The second chapter delineates the origin and the basic evolution of the collocation *corpus mysticum* in the Middle Age. During this period, *corpus mysticum* signified firstly the sacramental body (9th century) and then, few centuries later, it started to signify the body, which is the Church (from 12th century). This change in the meaning of the expression in question was initiated by the Berengarian controversy. The third chapter explains the precise meaning of the relevant terms and texts which are important for the relation between the Eucharist and the Church. It concentrates on throwing more light on the change which took place in the High Middle Age. It is shown how the shift of the meaning of *corpus mysticum* is closely related to the exchange of the symbolism of the Church Fathers for the dialectical method. The subsequent decadence of the Eucharistic doctrine is connected with the loss of the relation between the Eucharist and the Church.